

الكتاب العربي

مجله فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب - دمشق

مجله فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب - دمشق

العددان: ١٣ - محرم ١٤٠٤ تشرين الأول «الكتوب» السنة الرابعة
١٤ - ربيع الثاني ١٤٠٤ كانون الثاني «يناير» ١٩٨٤

يج - يد



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

التراث العربي

مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب - دمشق

العددان : ١٣ - محرم ١٤٠٤ هـ تشرين الأول « أكتوبر » السنة الرابعة
١٤ - ربيع الثاني ١٤٠٤ هـ كانون الثاني « يناير » ١٩٨٤ م

المدير المسؤول :

علي عقله عرسان

رئيس التحرير :

د. عبد الكريم الياسافي

لجنة التحرير :

د. عبد الهادي هاشم

د. ابراهيم الكيلاني

د. نشأت الحمارنة

د. عدنان درويش

شماره ثبت : ٤٧٧٦

تاريخ : ١٧٣٨١٧٠١٧٨

ترسل المواد والمراسلات الى العنوان التالي :

اتحاد الكتاب العرب ، مجلة التراث العربي ، دمشق ، ص.ب : ٣٣٠ - ٨١٦٢٩٩ - ٨١٦٣٢٩



مركز تحقيقات كميوتيز علوم و ادبي

الاشتراك السنوي

٣٦ ل.س للأفراد والدوائر الرسمية داخل القطر

٦٠ ل.س أو ما يعادلها للبلدان العربية مع أجور البريد

٨٠ ل.س أو ما يعادلها للبلدان الأجنبية مع أجور البريد

■ الاشتراك يرسل حوالة بريدية أو شيكا أو يدفع نقدا الى : (محاسب مجلة المؤلف الأدبي)

المحتويات

ص

- ① الامام الطبري ومنهجه العلمي في التفسير د. فتحي الدريني ٧
- ② مشكلة الحرية بين المذاهب الفلسفية والموقف الاسلامي د. محمد سعيد رمضان البوطي ٤٧
- ③ الاداء الفني في نثر أبي حيان التوحيدي د. عمر الدفلق ٦٤
- ④ البطل المجاهد الشهيد الشيخ عز الدين القسام مصباح اللاونجي ٧٥
- ⑤ بدائع ابن الأزرق وعلم الاجتماع سهيل فنان
مروان الجزائري ٩١
- ⑥ ما جاء على مفعلة صلاح الدين الزمبلاوي ١٠٧
- ⑦ حباية - جارية يزيد بن عبد الملك سنية الشهابي ١٢٤
- ⑧ أبو حيان النحوي الأندلسي ومنهجه في كتابه ارتشاف الضرب من
لسان العرب د. يزيد اسماعيل نعيم ١٣٣
- ⑨ ديسقوريدس وكتابه د. مختار هاشم ١٥٠
- ⑩ المادة النباتية ما بين ديسقوريدس وابن البيطار في العصر الأيوبي د. محمد نذير منكري ١٦٤
- ⑪ لغة هذيل عبد الفتاح المصري ١٨٥
- ⑫ حديث لم يكتب لخالد بن الوليد عند الصنم (العزى) نذير الحسامي ٢٠٨
- ⑬ دور التمرير في تأصيل الثقافة الذاتية العربية د. عبد الكريم البالي ٢١٣
- ⑭ جذور بعض الاتجاهات الجديدة في ميدان التعليم العالي د. عبد الله عبد الدائم ٢٣١
- ⑮ العلاقات الثقافية الخارجية في إطار التعليم العالي اعداد : حلمي شعراوي ٢٤٨
- ⑯ مسرحية بنات يعرب رفقا صافي ٢٦٣
- ⑰ بيبولوجيا الدراسات الخلدونية اعداد : فريد جحا ٢٧٠
- ⑱ اشعار العامرين الجاهليين عادل الفريجات ٢٠١
- ⑲ انباء تراثية - الجائزة التقديرية في الأدب ٣٠٦
- ⑳ الندوة العالمية الثالثة لتاريخ العلوم عند العرب ٣١٤
- ㉑ برید المجلة ٣٢٤



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

للإمام الطبري

ومنهجه العلمي في التفسير

د. فتحي الدريني

مقدمة :

من أجل مقومات تراثنا الثالذ ، موسوعة تفسير القرآن العظيم ، للإمام « محمد بن جرير الطبري » (١) التي تقع في ثلاثين جزءاً من القطع الكبير ، بمنوان : « جامع البيان عن تأويل أي القرآن » (٢) .

هذا ، ويحمل على الظن - بآدى الرأي - أنه في جملته ، نوع من التفسير بالمأثور المعض ، بما يبدو لمطالع هذا التفسير الجليل ، من ظاهرة كثرة الروايات التي يستند اليها الامام ، مصدراً علمياً تقوم به الحجة ، في معرض تفسيره ، واطهاره لمعاني التنزيل ، والافصاح عن حقائقه ، ان في تحقيق مدلول اللفظ المفرد ، أو تحديد ما يصل بين أجزاء النظم القرآني من علاقات ، وما ينبغي أن يتم بينها وبين المعنى العام المراد من الآية الكريمة كملاً من الاتساق ، أقول ، ان ما يحمل على الظن - بما يبدو من ظاهرة كثرة الروايات - من أن تفسير الامام الطبري لا يمدو أن يكون من التفسير بالمأثور ، هو ما قرره فريق من المحدثين وبعض المستشرقين في دائرة المعارف الاسلامية (٣) ، ومن قبلهم العلامة ابن خلدون (٤) حتى عدّ الامام الطبري من مدوني التفسير بالمأثور ، وهذا النظر - في اعتقادنا - مبّسر لا يمدو هذه الظاهرة الى ما وراءها من « المنهج العلمي » الذي التزمه الامام في تفسيره ، استناداً الى قواعد محررة ، فرضتها طبيعة النظم القرآني نفسه ، وخصائصه في البيان ، فضلاً عما اقتضته ظروف تنزيله ، خلال ثلاثة وعشرين عاماً تقريباً ، مما يطلق عليه « أسباب النزول » ، بما يساعد على تحديد « الأوضاع » التي كانت مناسبات ودواعي لنزول ما يتعلق بها من تشريعات بدلتها ، أو أزال معالها ، باعتبارها معالم جاهلية فاسدة ، مما يمكن منه الوقوف على اتجاهات التشريع الجديد ، وغاياته من اصلاح الاجتماعي ، وتحقيق الخير الانساني العام ، على ما سيأتي بحثه

مفصلاً ، وهو ما اضطلع به الامام الطبري ، الأمر الذي لا يصح معه القول ، بأنه من « مدوني التفسير بالمأثور » الذين أخلصوا أنفسهم له ، مما يستلزم اسما « الشخصية العلمية » للامام ، اذ هذا - على أساس هذا الظن الواهم - مجرد ناقل ، وجامع ، ثم مدون لهذه النقول ، وهو ما ينقضه واقع صنيع الاسام في تصرفه في وجوه المعارف التفسيرية الماثورة ، من السنة ، متناً وسنداً ، أو في « مواقف » من الآراء الاجتهادية الماثورة عن علماء الصحابة ، ومن تتلمذ لهم من أئمة التابعين (٥) وعلماء الأمة من بعدهم (٦) .

هذا ، وبامعان النظر فيما يعرض الامام من « كثرة الروايات » يرى أنه انما يقصد من وراء ذلك الى « استقصاء » ماورد في مدلول اللفظ المفرد ، أو الجملة ، أو الآية الكريمة ، من معان متحدة ، أو متفايرة - توقيفية كانت أو لغوية - أو ما صدر عن أئمة التفسير الثقات من آراء هي ثمرة الاجتهاد بالرأي ، أقول : انما يفعل الامام ذلك ، جمعاً واستقصاء ، وتدويناً - فيما نرى - بغية نقدها ، وتمحيصها ، وترجيح ما هو أقوى دليلاً ، أو رفضها جملة ، اذالم تعتمد أصلاً شرعياً ثابتاً ، ثم تراه يقيم الدليل على ما يذهب اليه ، و يرجعه ، أو يرفضه ، جازماً غير متردد ، حتى لم يسلم من نقده الثقات من تلاميذ ابن عباس ، من مثل « مجاهد » (٧) من التابعين المشهود لهم بالامامة في التفسير ، ومن أولي الرأي فيه .

هذا ، والواقع ، أنه لا يمكن الحكم على المنهج المتخذ في بحث مادة ما ، ووزنه علمياً ، ومنطقياً ، الا من خلال طبيعة تلك المادة ، وخصائصها التي تفرضه على الباحث ، ولعل من أبرز خصائص النص القرآني ، أنه يخاطب النفس الإنسانية ، حيثما وجدت ، تجد هذا بيناً في ظواهر نصوصه ، وفيما حدده الأصوليون من مدلول الحكم الشرعي الذي تبرعنه النداءات الالهية - فيما تعبر عنه من تعاليم ، ومبادئ عامة ، وتوجيهات ، وتكاليف - نصاً أو دلالة ، من أنه : « خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين » (٨) مما يدل على أن القرآن الكريم ، قد أولى الجانب العملي للحياة الإنسانية عناية « بالغة » ، واتخذ من الأصول العامة التشريعية - فضلاً عن المقائيد والعبادات والآداب - ما يرقى بالجانب الروحي أيضاً ، تحقيقاً للتوازن بينهما ، وتوجيهاً الى الغاية المثلى من الوجود الانساني على وجه هذه الأرض ، مما ينبني أن يعتمد به أصلاً جوهرياً في المنهج العلمي للتفسير ، لا يخالف عن مقتضاه .

هذا ، والقرآن الكريم لا يفتأ يصور للنفس الإنسانية رؤى مثيرة تفريها بتحقيقها ، ابتغاء الارتقاء بها الى مستوى يحقق معنى انسانيته في مواقع الوجود ، مما تطمح هي اليه ، وتستشرفه من القيم ، بحكم فطرتها ، اذا سلمت مما تلتاث به من مخلفات البيئة الموروثة ، والتقاليد المصطنعة ، والأعراف البالية المتحكمة ، أو الأهواء الفاسدة المتلبمة ، أو التفكير الضال .

هذا ، ويستغرق الخطاب الالهي كافة وجوه النشاط الانساني ، توجيهها وهيمنة ، بما يستقيم به أمر هذه الحياة في جانبها العملي بوجه خاص - عقائد وعبادات ، وأدبا ، وتشريعا عمليا يتفنيا تحقيق كافة المصالح الحيوية الحقيقية الجديدة المعقولة المتنوعة - وبما يوجب اللفت الى مواطن المبرر ، يستخلصها من تجارب الماضين ، وقصصهم ، منذ بدء الخليقة ، نتيجة حتمية لسنن اجتماعية ، وكونية ثابتة ، لا تجد لها تبديلا ، مما يؤذن بضرورة دراسة هذه السنن وتفهم مقتضياتها ، اذ الايمان بسنن الله في كونه ، كالايمان بأحكام الله في شرعه ، سواء بسواء ، مما يختلف مدى العلم به ، والتعمق فيه ، باختلاف ثقافة المفسر ، وسعة مداركه التي يحددها مبلغ ما وصل اليه التقدم العلمي في عصره ، وهذا يستلزم اختلاف التفسير والفهم باختلاف التقدم العلمي وتطوره ، في كل عصر ، أقول ذلك الخطاب الذي يتوجه الى النفس الانسانية - نصاً أو دلالة - يحمل في دلالاته - اللغوية والعقلية - معاني شتى تتعلق بشؤون الحياة الانسانية ، وتتضافر شعابه على قيادة المجتمع البشري ، في كل عصر ، بما يدبر الأمر في الاعتقاد أولا ، باعتباره المنطلق الأساسي للسمي المسؤول ، حتى يكون السلوك اعتقاديا ، بمعنى ، أن يسلك الانسان ما يعتقد ، أي كان مركزه الاجتماعي ، لقوله تعالى : « من عمل صالحا ، من ذكر أو أنثى ، وهو مؤمن ، فلنحيينه حياة طيبة » (٩) . فكان الاعتقاد سلوكيا في المقام الأول ، وليس مجرد فكرة ميتافيزيقية مجردة لا صلة لها بالواقع المعاش ، فضلا عما يرسي ذلك الخطاب الالهي من أصول تنهض بالحرية المسؤولة ، والمساواة الواقعية بين الشعوب في معدن الكرامة الانسانية التي هي منشأ حقوق الانسان ، والعدل المطلق ، باعتباره حقا خالصا مشتركا بين الأديسين ، وبحكم جبلتهم الأدمية ، مما لا يثبت بميزانه ، اختلاف دين ، أو عنصر ، أو لون ، أو عصبية ، أو طائفية ، أو مذهبية ، أو مودة ، أو قرابة بل ولا عدا ، لقوله تعالى : « ولا يجرمنكم شأن قوم على ألا تعدوا ، اعدوا هو اقرب للتقوى » (١٠) وفي هذا إشارة بالغة الى « اطلاق مفهوم العدل » في القرآن العظيم ، ومبلغ الحرص على اقامته وتحقيقه بربطه بالتقوى الدينية المتورعة التي جعل القرآن من مفهومها ، معنى عمليا منوطا باقامة العدل واقما بين البشر ، تمكينا للجانب العملي للحياة الانسانية ، واتخذ من « التقوى » تعبيراً واقمياً له ، حتى يكون العدل مظهراً عملياً لموساً للتقوى ، ربطاً للمعنى الاقتصادي بالواقع العملي الحيوي ، في أرقى صورته ، وأسمى معارضه ، وهذا يؤكد المعنى الذي أسلفنا - خصيصاً تفردت بها العقيدة الاسلامية - من كونها عقيدة سلوكية ، وأن السلوك اعتقادي بما تتبع بواعثه منها ، مما يجمل « العقائد » في القرآن الكريم ، أمراً غير مقصور على « الغيب » فحسب ، بل هو متصل - كما ترى - أوثق اتصال ، بالواقع المعاش ، اتصال الروح بالجسد ، تأثيراً وحكماً ، أو على حد تعبير الأصوليين ، اتصال الباطن بالظاهر ، بحيث لا يتصور انفصام بينهما في مواقع الوجود ، نظرياً ، ولا ينبغي أن يكون ذلك بينهما عملياً ، ومن هنا ، كانت الأفعال من العقود وسائر التصرفات معتبرة بالنيات

والقصد ، صحة وفساداً (١١) ، لقوله ﷺ : «انما الأعمال بالنيات، وانما لكل امرئ ما نوى» ترتيباً للنتائج والثمرات على بواعث «التقوى» و«نيويا وقضائيا ، فضلا عن الحكم الدياني ، وتوجيها للطاقات الروحية والنفسية في الانسان ، وتنقية لها مما عسى أن يشوبها عادة من أضرار ، وتزكية لها ، أن يلاسه من منازع الشر ، والهوى ، أو يخالجها أحيانا من ضلال الفكر ، واشتباه الحق والتباسه بالباطل (١٢) » .

وأما فيما يتعلق بالحكم الدياني، توجيها للطاقات الروحية ، فقد أشار الامام الطبري في تفسيره الى قوله تعالى : « ولا تاكلوا أموالكم بينكم بالباطل ، وتدلوا بها الى الحكام ، لتاكلوا فريقاً من أموال الناس بالإثم ، وأنتم تعلمون » وأشار الى هذه التفرقة بين الحكم القضائي والدياني ماثورا عن التابعين ، حيث يقول : « حدثنا الحسن بن يحيى . . . عن قتادة في قوله : « وتدلوا بها الى الحكام » قال : « لا تدل بهال أخيك الى الحاكم ، وأنت تعلم أنك ظالم ، فان قضاءه لا يحل لك شيئا ، كان حراماً عليك » (١٣) . ثم ان القرآن الكريم يستثمر هذه الطاقات بعد تنقيتها - بالمقيدة والتشريع معا - في الخير الانساني العام ، لما للروح النقية الصافية من طاقات هائلة تمكن الانسان من الارتقاء الى عليا درجات الكمال ، ولما لها من أثر في السلوك الحيوي أي أثر !

هذا ، ولا ريب أنك وقفت - من خلال ما قدمنا - على الملحظ الانساني العميق من اعتبار القرآن العظيم ، العدل المطلق قيمة كبرى في المجتمع الانساني ، تملو على اختلاف الدين، والعنصريات ، والطائفيات ، والانتماءات من المودة ، والبغض ، والقراية ، وما الى ذلك ، ازالة للمقبة الكؤود التي تحول دون تحقيق « رسالته » من اصلاح الاجتماعي ، واقامة أسس الحضارة الانسانية الموضوعية المطلقة التي لا تقبل التجزئة - زمانا ، ومكانا ، وأناسي - ولتنهض بالتعاون الحيوي الضروري المشترك في ميدان البر الانساني العام الذي ينهض بالتواصل الحضاري حتما ، بما يتم في ظله من تبادل المنافع المادية والمعنوية ، تبادل عادلا يسد افتقار بعض الدول بما هو متوافر عند بعضها الآخر، بحكم تنوع الثروات في البيئات المنتشرة على وجه البسيطة ، مما يخضع لاختلاف العوامل الجغرافية ، أو التقدم والتخلف في المضمار العلمي والثقافي ، فكان هذا ، تكاملا تقتضيه ظروف « الحياة الانسانية » نفسها في أصل نشأتها ، وتباين البيئات أو الظروف الكونية ، وهو المشار اليه في النداء الالهي للناس كافة ، لا بوصف ايمانهم ، بل بوصف انسانياتهم، بما يلفت الى أصل تكوينها من ذكر وأنثى ، في مثل قوله تعالى : « يا أيها الناس ، اننا خلقناكم من ذكر وأنثى ، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا » والتعارف مقصود به التعاون على الصعيد الانساني والعالمي اتفاقا ، وليس عسيرا على التعقل النافذ الواعي أن يشتق من هذه التعاليم ، ما يستهدفه القرآن العظيم ، من اعتباره الحياة الانسانية ، وحدة متسقة كاملة في شتى بقاع الأرض ، فضلا عما جاء به مما يسندها، ويوطد دعائمها، ويحكم ترابطها ، من « أصول الأخلاق » التي يرتد الى « العاسة الفطرية » (١٤) في الانسان ، تقديرها ، واعتبارها : من

الرحمة ، والتكافل ، والايثار ، والاحسان الذي يفوق العدل الدقيق - قضاء واقتضاء - في التعامل ، والصدق ، والاخلاص ، والاتقان في العمل وتجويده ، والوفاء بكل التزام ينشأ عن عقد أو تصرف في الميدان الداخلي ، أو عن معاهدة تبرم على صعيد العلاقات الدولية ، على أساس من المساواة في الاعتبار ، مبرأة من أسباب الدخيل ، والمراوغة ، والخداع ، والحيث ، والشطط ، أو التسلط ، والاكراه ، والتمجيز ، بشروط تملئها الغلبة والقوة الفاشية ، لمعوم قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود » أضف الى ذلك كفالة تلك المبادئ ، والقيم الموضوعية المطلقة - ذاتا ومكانا وزمانا وأناسي - حال تنفيذها - بما يحقق للامة السيادة والعزة والمنعة ، ان في كيانها الداخلي ، أو في وجودها الدولي ، الى الزمن المقدر لبقام هذا العالم .

هذا ، ولعل من أبرز خصائص النص القرآني في بينات هدها أيضا ، هذا « التسامح الديني » تجاه المخالفين ، بما يوجب البر والانساط اليهم ، ما لم يكونوا معاربيين ، ففرض بذلك على التمسك الديني ، والمذهبي ، وعلى الازمات الطائفية التي بات يعماني من ويلاتها وشروها وأثامها اليوم كثير من شعوب الأرض ، اثرأ من آثار الاستعمار ، بما انتهج من سياسة التفريق المعروفة ، للاضعاف والاستضعاف ، توصلا الى الاحتلال ، والاستلاب ، والهيمنة ، وإشاعة الظلم والفساد ، مما يفضي الى تساقط الدماء والتقتيل والتشريد ، وتخريب معالم الحضارة ، وهو ما يطلق عليه القرآن الكريم : العدوان ، والبغي والفساد في الأرض (١٥) ، عنوة وبقوة السلاح ، تطبيقا لشرية الغاب واللا معقولة ، وهو المعني بما يطلق عليه القرآن الكريم « حكم الجاهلية » (١٦) .

هذا ، والقرآن الكريم ، إذ يمكن - بتعاليمه ، وبياناته ، وأصول تشريعه ، ومقاصده الأساسية - أقول إذ يمكن بهذا كله للجانب العملي من الحياة الانسانية ، يستجيب في الوقت نفسه - لرغائب الروح في استشرافها للقيم والمثل العليا - كما قدمنا - تحقيقا « للتوازن » بين مطالب الجسد والروح معا ، أو قل بين مطالب الحياة المادية ، ومطامح الحياة الروحية ، من القيم الانسانية الخالدة ، دون أن يتيح لاحدا منهما الحيف على الأخرى ، ذلك ، لأنه لا يرى في المطالب المادية مشكلة يتمش بها سير الحياة بالناس ، بما يورثها من التخلف أو الضعف أو الحرمان ، لأنه - سبحانه - خلق للناس ما في الأرض جميعا ، مباحا للارتفاع والتصرف ، فكان هذا أصل الحل العام ، وما عداه من المحرمات قد جاء على سبيل الاستثناء ، منفصلا محصورا في حدود محصى قلة ، ترى هذا مدلولاً عليه ، بقوله سبحانه : « هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا » (١٧) وقوله تعالى : « وقد فصل لكم ما حرم عليكم ، الا ما اضطررتم اليه » (١٨) .

هذا ، وأورد القرآن الكريم النص الذي يتعلق بأصل الحل العام : « خلق لكم ما في الأرض جميعا » مورد الامتنان ، ولا امتنان في غير اسباغ النعم - المادية والمعنوية - على السواء ، ووصفها بأنها ظاهرة وباطنة لافادة المعوم من حيث أنواعها وطبائعها ؛ « واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة » (١٩) فضلا عن

تسخر ما في السموات والأرض للانسان: «وسخر لكم ما في السموات والأرض» (٢٠) تذليلاً واقمياً بيننا، يقصد به أن يكون مادة للانتفاع، والتصرف، وللبحث العلمي الذي يتيقن به ما تحكم هذه الموجودات في الكون وأجواز الفضاء، من سنن ثابتة مطردة، فضلاً عما ينبغي أن يتخذ من المنجزات العلمية المتطورة، بفعل التقدم العلمي، من دلائل عقلية باهرة على عظمته سبحانه، وجلاله، في قدرته وبديع صنعه، ولعل في قوله تعالى: «انما يخشى الله من عباده العلماء» (٢١) إشارة إلى هذا المعنى، الأمر الذي يجعل للتقدم العلمي وتطوره في شتى مناحيه، وفي كل عصر، أثراً بالغاً في ترسيخ عقائده، من جهة، وفي تمكين العقل من تفهم النص القرآني، وتوسيع مفاده، وتمتق مداركه، واستبطان دلالاته، ومعانيه، وبميد مرامييه، من جهة أخرى.

وعلى هذا، تبين أن القرآن الكريم، يرى أن «المشكلة الانسانية الكبرى» كامنة في فقدان هذا «التوازن» بين مقتضيات المثل العليا، والقيم الانسانية الموضوعية من جهة، وبين مطالب الحياة المادية واحتياجاتها، من جهة أخرى، ومن هنا، تراه - في تماثيله - لا يجيز مطلقاً الافراط أو الغلو في احدهما، على حساب الأخرى - كما أشرنا - اغراقاً في المادة، وعبادة لها، أو رفماً لها فوق القيم العليا، كما لا يجيز غلواً في الجانب الروحي، واسرافاً فيه (٢٢)، بحيث يفضي به الى اعتزال الحياة الدنيا، أو ازدرائها، وما ينبغي لامرئ أن يحتقر دنياه وقد خلقت من أجله، ولا يتوهمن أحد أنه باعتزاله إياها، وانصرافه عنها أو زهد فيها، يتقرب الى الله زلفى، بل هو - في واقع الأمر - عصيان، ومخالفة عن امر ربه، بما يتغلى عن «رسالته» في الحياة التي تبرر استغلافه فيها، بما هي «أمانة» قد حملها، بصريح النص القرآني، وعهد إليه أداؤها، تكليفاً، فكانت مادة ابتلائه في صدق المبودية لربه طوال عمره، وهي - في الوقت نفسه - وسيلة عملية، لتحقيق عزته وسيادته فيها، صلاحاً واصلاحاً للكون، تميراً وأشادة، لقوله تعالى: «انا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها، وأشفقن منها، وحملها الانسان» بل تفسر الوجود الانساني كله على وجه الأرض، بما تنهض بمعقوليته، وتفصلي الانسان العقول عن فكرة الفناء الأبدي الرهيب.

ولا جرم أنه بتحقيق «التوازن» في تماثيل هذا الكتاب العزيز، حُلَّت أعظم مشكلة تواجه المجتمع البشري منذ نشوئه، بما جمع فيه مما تقتضيه الفطرة الانسانية ذاتها، ظاهراً وباطناً، جسداً وروحاً، جمعاً عملياً محكماً، لا اعنات فيه، ولا حرج، ولا استمضاء على التنفيذ، بما يقوم على خبرة عميقة بأسرار النفس الانسانية، ومنازعها، لقوله تعالى: «ألا يعلم من خلق، وهو اللطيف الخبير» (٢٣)، وقوله تعالى: «ولقد خلقنا الانسان ونعلم ما توسوس به نفسه، ونحن اقرب اليه من حبل الوريد» (٢٤)، وقوله جل ثناؤه «كتاب أحكمت آياته، ثم فصلت من لدن حكيم خبير» (٢٥) «ذلك، لأن الذي فطر الفطرة، هو الذي أنزل الشرع على قدرها»، فأقم وجهك للدين حنيفاً، فطرة الله التي فطر الناس عليها، لا تبدل لخلق الله، «ذلك الدين القيم» (٢٦) وتلك آية من آيات الاعجاز البلياني

الذي لا يتسع المقام لتفصيله ، وانما وكدنا ان نلفت الذهن الى وجوب اتعاذه أصلامكنا
يرتد الى التفسير العلمي ، ولا يخالف عن مقتضاه ، والا خرج عن مفهوم الحق القرآني ،
وما تقضي الدلالة فيه .

على أنك لو أمنت النظر العلمي في « قوام هذا الجمع » لتبدى لك أنه جمع بين
« مثالية المبدأ ، وواقعية الحياة الانسانية » على نحو محكم ، غير مستكره ، لانتفاء العرج
والاعينات في الدين كما قلنا ، لقوله تعالى : « وما جعل عليكم في الدين من حرج (٢٧) »
ولقوله جل ثناؤه « ولو شاء الله ، لأعنتكم » (٢٨) لكنه سبحانه لم يشأ هذا الاعينات لخلقه ، وفي
هذا دلالة بيّنة على أنه لا ينبغي للناس أن يوقعوا أنفسهم في عنت الحياة (٢٩) الذي لم
يرد الله تعالى إيقاعهم فيه ، في أحوالهم العادية ، الا أن يكون جهاداً في سبيل الله ، حيث تفرض
التضحيات الجسام ، بكرائم الأنفس والأموال ، حفاظاً على القيم والمثل ، والكيان ، والعزة
والسيادة في الأوطان ، واتقاء من سوء المصير في الدنيا والآخرة ، مما يقيم الدليل البين
أيضاً ، على أن مهمة القرآن الكريم هو توفير أسباب تحقيق وجوده عملاً ، وإمكانية
تنفيذ تعاليمه ، ومقاصده ، في الحياة الانسانية ، واستمرار تنفيذها من خلال السعة (٣٠)
والطاقة البشرية الموكول إليها هذا التنفيذ ، كيلا ينقطع بهم « العنت » من مواصلته ،
وحينئذ ، « لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له » (٣١) ولهذا كان مبدأ دفع العرج في التكليف ،
والترخيص في مواقع الضرورة ، أو المشقة البالغة غير المعتادة ، مبدأ أصيلاً قاضياً على
التشريع كله ، استثناء من عموم قواعده ، وعلى هذا ينزل تفسير النص القرآني الذي
تعلق حكمه بالمعاملات وغيرها من شئون الحياة .

هذا ، وضماناً لهذا التنفيذ ، قد أهداه الله تعالى الإنسان أهداداً فطرياً خاصاً ، وعلى
أحسن تقويم ، تمكيناً له من الأدام ، في يسر ، وقطعاً لما عسى أن يتشبه به من حبال المأذير ،
واقامة للحجة البالغة عليه ، لقوله تعالى : « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم » (٣٢)
وقوله عز وجل : « بل الإنسان على نفسه بصيرة ، ولو ألقى معاذيره (٣٣) » ولقوله جل
شانه : « فله الحجة البالغة » (٣٤) .

من خصائص النص القرآني ، في تعاليمه ، ودلالاته - اللغوية والعقلية - أنه لم
يجتزأ بمجرد الهداية والتوجيه ، بل أضاف إلى ذلك « الحكم » والهيمنة ، ليتبوا مركز
« القيادة في الحياة الانسانية » واقفاً ، بما يرتب من « النتائج العملية » على الأداء ،
وسائر وجوه النشاط الانساني .

ذلك ، تحقيقاً لثمرات تعاليمه ، بحيث تصبح أوضاعاً قائمة في المجتمع - اجتماعياً ،
وسياسياً ، واقتصادياً ، وعسكرياً ، ولكافة ما تقتضيه الحياة الانسانية المثلى ، من مرافق
- لما قدمنا ، من أن « الحكم » في المفاد القرآني مستغرق لوجوه النشاط الانساني كله ،
وهذا أصل عام ينبغي أن يكون مرعياً في التفسير ، ويعتمد بالضرورة على سعة ثقافة

المفسر ، في كل عصر ، بما يوجب عليه أن يرتفع الى المستوى الذي رسمته خيوط التقدم الثقافي والحضاري في عصره ، أبان تفسيره ، ليستجيب لحاجاته كملاً .

وهكذا ترى ، أن النص القرآني في نظمه البياني المعجز ، قد جاء على نحو يحفظ لمعناه « الموضوعية » و « ديمومة الحكم » و « استمرارية الأثر » فضلاً عما أحكم من الصلة بين الروح والجسد ، والحياة والدين ، والدنيا والآخرة ، وحدة كاملة لا تقبل الفصل في أي منها ، وما يوفر لها من عناصر القناعة بمنطقية تلك التعاليم ، ويفسر مقولية الغاية القصوى من الوجود الانساني على وجه هذه الأرض ، بما ينفي عنها السذوئية ، والعبث ، واللامقولية التي تتجلى في فكرة الفناء الأبدى الرهيب ، مصداقاً لقوله تعالى : « أيعسب الانسان أن يترك سدى » ولقوله عز وجل : « وما خلقنا السموات والأرض ، وما بينهما لأعين ، ما خلقناهما الا بالحق » ، ولقوله عز شأنه : « تبارك الذي بيده الملك ، وهو على كل شيء قدير ، الذي خلق الموت والحياة ، ليبلوكم أيكم أحسن عملاً » .

هذا ، واليدم المنطقي المعقول الذي انطلق منه النص القرآني في رسالته للصالح الانساني ، والاصلاح العالمي ، هو نقطة اصلاح النفس البشرية ، بما يتجاوزها من نوازع وأهواء ، لأن اصلاح العالم ، لا يتم الا بصلاح المهيم عليه المستغلف فيه واقعاً ، وهو « الانسان » ومن هنا تجد آيات كثيرة لاتحصى تعالج النفس الانسانية ، بعد تبصيرها بطريقتي الخير والشر ، لقوله تعالى : « وهدينا للنجدين » رشداً وغياً ، وتجمل تزكية النفس الانسانية ، أو تكدسيتها ، رهناً بالارادة الذاتية لصاحبها « قد أفلح من زكاهما ، وقد خاب من دسأها » فوضعه بذلك على مفترق الطرق ، وحذره أن تتفرق به السبل ، لقوله تعالى : « ولا تتبعوا السبل ، فتفرق بكم عن سبيله » (٣٦) ولا شيء يفرق الأمة ، طرائق قلدأ ، أشد من تعدد الاتجاهات وتضارب الغايات ، وفساد الاعتقاد ، ولا شيء يكسب الأمة منعة وقوة ووحدنة ، من وحدة الغاية ، وصحة الاعتقاد : « واعتصموا بحبل الله جميعاً ، ولا تفرقوا » (٣٧) « وإن هذه أمتكم أمة واحدة ، وأنا ربكم فاعبدون » (٣٨) .

أقول ، آيات كثيرة لاتحصى تعالج النفس الانسانية ، بتغليب منازع الخير فيها ، لتسلك سبيله ، بدليل جعله « مادة الابتلاء » في السمي الديني المسؤول : « ونبلوكم بالشر والخير فتنة » (٣٩) « وتتخذ تلك الآيات - في سبيل الوصول الى غايتها ، والنجاح في هدايتها وتوجيهها وحكمها - أسلوب الترجية والترهيب ، أو البشارة والندارة » (٤٠) .

هذا ، ويشير القرآن الكريم الى أساس هذه المعالجة ، ومنشئها ، في كثير من آية وبأسلوبها المزدوج من البشارة والندارة ، من أن في النفس الانسانية ، قوتين متصارعتين أبداً : قوة تدميرية طاغية ، رابضة في أعماق النفس البشرية ، وقوة أخرى تنزع الى الخير نزوعاً قوياً أيضاً ، فتراها تتشوق الى الحق والمدل ، وتتشوف الى القيم الموضوعية الانسانية ، والمثل العليا الخالدة ، استشرافاً نابهاً من الفطرة السليمة ذاتها ، حين لاتتنازعهما مخلفات البيئة أثرها - أو عوامل الشر تطلعاتها ، مما يفسد عليها صفاءها ، ويمكر نفاقها - كما

أسلفنا - ثم يسلمها آخر الأمر الى الطفيلان العاتي والعدوان الظالم ، بل والامعان فيهما ، على النحو الذي يرى على الصعيد الدولي ، مما هو واقع ومشهود ، فكان لا بد لاصلاح النفس الانسانية من سند روحي ، يغلب عوامل الخير على منازع الشر فيها ، ولا نعلم غير الدين من العلم أو الضمير ، يقوم مقامه في التأثير في ميدان النفس الانسانية ، ذلك لأنه ثبت قطعاً أن الانسان اذا خلّتي وأمر نفسه، تغلبت عوامل الشر فيها ، فطفت على حكمة العقل ، وحيوية الضمير ، أقول قد أشار القرآن الكريم الى هاتين القوتين المتصارعتين أبداً في ميدان النفس الانسانية ، بقوله سبحانه : « انّا خلقنا الانسان من نطفة أمشاج نبتليه ، فجعلناه سميماً بصيراً ، انّا هديناه السبيل ، اما شاكرًا واما كفورًا (١١) » ، وقوله تعالى : « ان النفس لأماراة بالسوء ، الا ما رحم ربي (١٢) » وقوله عز وجل في المحاوراة التي حكاهما القرآن الكريم : « اني جاعل في الأرض خليفة ، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ، ونحن نسبح بحمدك ، ونقدس لك ، قال : اني أعلم ما لا تعلمون (١٣) » ما يتضمن تقريراً لأصالة هذه « النزعة الشريرة في الفطرة الانسانية » غير أنه تعالى قد أشار الى ما استقر فيها أيضاً من قوة منازع الخير ، وهو سبحانه أعلم بها ، وبآثارها ، فكان هذا الاستخلاف الانساني في الأرض ، دليلاً على جدارة الانسان به على الرغم من تاصّل منازع الشر فيه .

ويترتب على هذا ، أنه كلما ازداد المفسر خبرة بدقائق النفس الانسانية ، كان تفسيره أقرب الى الحق القرآني ، وأكثر مطابقة « لسمو معانيه » بما يتهلّى سمت الحق الذي نصب الشارح الدلالة عليه ، وانه يتطور معارفه ، وثقافته ، عمقاً وسعة ودقة ، يتطور فهم المفسر في تحديده لمفاد النص القرآني ، عمقاً وسعة ، تبعاً لذلك ، بما هو جم المدارك ، عميق الدلالات ، لقوله عز شأنه : « قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي ، لنفد البحر ، قبل أن تنفذ كلمات ربي ، ولو جئنا بمثله مدداً (١٤) » .

هذا ، والواقع أن الفهم الانساني للقرآن الكريم - فيما للرأي فيه مجال - يتطور تبعاً لتطور أسباب كسب المعرفة ومصادرها في كل عصر ، ولا سيما في ميدان النفس الانسانية . فتبين أن من مهمة القرآن الكريم في رسالته ، توجيه هاتين القوتين المتصارعتين عبر الزمن ، الى ما فيه خير الانسانية ، لأن الانسان هو الانسان ، وتسديد نزوعهما بما يكفل له صلاحه وعزته وسعادته ، أفراداً وشعوباً ، وأماً .

نخلص من هذه « المقدمة » الى أن للتفسير وظيفة كبرى عليه أدائها في كل عصر بما يرتقي الى مستواه ، لأن النص القرآني ، وبينات هداية « جم المدارك عميق الدلالات » - كما ذكرنا - يبلغ العقل الانساني المتفهم منها ، ما تسمح طاقته العلمية والثقافية التي بلغها عصره ، بما يدبر أمر الأمة في شتى مناحي حياتها ، وبما يمسك عليها كيائها ، ويمهد أمامها سبيل التقدم والازدهار ، ويفصح عن هذا المعنى قوله ﷺ : « القرآن ذلّول ذو وجوه ، فاحملوه على أحسن وجوهه » وقد جرى على لسان السلف ، قولهم : « انك لن تفقه كل الفقه حتى ترى للقرآن وجوهاً » (١٥) ليحمل النص القرآني اجتهاداً بالرأي أبان تطبيقه - على الوجه الذي يحقق لامة مصالحها الجدية الحقيقية المتعبرة ، مما يكون

للخبرة العلمية مكان في تقويمها ، شريطة ألا يكون ذلك الوجه قد استكبره النص القرآني على حملة عليه ، لما أشار اليه النبي ﷺ في صدد بيان ما يخشى على مصير أمته من أمور ثلاثة أحدها : « ظهور رجال يؤولون القرآن على غير تأويله (٤٦) » وهو ما حذر منه أيضاً ، عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - في قوله المشهورة : « أخاف عليكم أحد رجلين : رجل يتأول القرآن على غير تأويله (٤٧) » أي تأويلاً مفضلاً مفتعلاً على غير الوجه العلمي الصحيح ، أو على غير ما أنزل الله (٤٨) مما يشير إلى أن للتفسير أثراً بالغاً على مصير الأمة ، بما يتخذ هذا القرآن من مكانة القداسة والقيادة في حياة المسلمين .

يرشد إلى هذا أيضاً ، قوله تعالى : « ثم جعلناك على شريعة من الأمر ، فاتبعها ، ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون » (٤٩) ويقول الامام الشافعي في الرسالة ، استدلالاً بهذه الآية الكريمة : « وهذا يدل على أنه ليس لأحد دون رسول الله ، أن يقول إلا بالاستدلال (٥٠) » أي المستند إلى أصل ثابت في الشرع .

وعلى هذا ، يبدو لنا ، أن التفسير يفقد وظيفته ، بل ويصبح غير جدير بهذا الاسم ، إذا لم يجاوز حدود التحليل اللفظي للمفردات ، أو الوجه الاعرابي النحوي ، أو بيان النكات البلاغية ، بل عليه النفاذ إلى ما تضمنه النص القرآني من وجوه الهداية الإلهية ، وتعاليم الوحي ، واستشراف مراميهِ البعيدة التي تمثل حكم التشريع التي هي بطبيعتها « عناصر عقلية » لا يمكن استخلاصها ، أو تبنيها إلا بالفكر النفاذ ، والبصيرة النيرة ، والمقل المدرك ، بالنظر إلى طبيعة هذا النص ، من حيث تصرفه في وجوه البيان ، على نحو معجز ، وبما يزخر به من المعاني العقلية والوجدانية ، والحكم الغالية الرفيعة ، في بينات هداة ، لذا كان الرأي العلمي من أهله - وفي مجاله - مما يتوقف عليه الإفصاح الموضوعي الأمين ، عن معاني القرآن الكريم ، توفقاً بعيد المدى ، الأمر الذي يجعل قيمة التفسير منوطة بهذا المعنى ، وبهذا الاداء على نحو يقرب الهداية الإلهية إلى النفوس ، ويهيمن بسمو معانيها على الأرواح ، بما ثبت حقاً أنه هدى ورحمة للعالمين .

على أن هذا الوجه من التفسير بالرأي من أهله القائم على الدليل ، يتعلق بقسم كبير من القرآن الكريم ، وهو ما أشار اليه الامام الزركشي في كتابه البرهان ، وجمله مختصاً بالعلماء ، حيث يقول ما نصه : « وكل لفظ احتمل معنيين فصاعداً - أي غير قاطع الدلالة - فهو الذي لا يجوز لغير العلماء الاجتهاد فيه ، وعلى العلماء اعتماد الشواهد والدلائل ، وليس لهم أن يعتمدوا مجرد رأيهم فيه (٥١) » ومعظم أي القرآن الكريم ذلول ذو وجوه من المعاني ، بمنطوق الحديث الذي تلونا .

وهذا يشير إلى أن التفسير بالرأي المجرد وعن غير علم ، أو « التأويل المستكبر » لهوى أو غرض معين ، من الكبائر التي حذر الرسول ﷺ منه بقوله : « من تكلم في القرآن ، بغير علم ، فليتبوأ مقعده من النار (٥٢) » وهذا المصير يستلزم أن يكون التأويل المستكبر القائم على الهوى والفرض أو الرأي المحض من الكبائر .

ونتناول فيما يلي بحث المنهج العلمي الذي التزمه الامام الطبري في موسوعته التفسيرية ، ولما كان المقام لا يتسع للتفصيل ، فقد اقتصرنا على بيان المعالم .

منهج البحث

- المقدمة :

- معالم المنهج العلمي الذي التزمه الامام الطبري في تفسيره للقرآن العظيم :

أولا - الماثور من السنة الثابتة ، مما اعتمده الامام أصلا جوهريا في منهجه ، ومصدرا علميا لتفسيره ، ووجه تاصيله .

أ - بيان وجه حاجة القرآن الكريم الماسة ، الى الماثور .

ب - فطرة البيان القرآني نفسه ، ومنهجه في بيان الاحكام .

ثانياً - ماثور السلف ، ركنا مكيئا في منهج تفسير الامام ، وتقويمه اصوليا .

ثالثاً - معاهد الاجماع .

رابعا - المنطق اللغوي ، باعتبار أن دلالة القرآن على معانيه - في الأصل - ذاتية ، وذلك حين يعوز الأثر ، والاجماع ، واستجابة لخصائص النص القرآني في كافة دلالاته اللغوية والعقلية .

خامساً - موقف الامام الطبري من مبدأ اعمال الرأي القائم على العلم في منهج تفسيره ، وأن رفضه تقديم الرأي المجرد على ما اختص الله تعالى نبيه ببيانه ، لا يستلزم منع التفسير بالرأي باطلاق .

سادساً - مقارنة بين موقف الامام من الاجتهاد بالرأي في التفسير ، وبين موقف المحققين من أئمة التفسير ، والاصوليين والفقهاء ، وأئمة علوم القرآن ، مشتقا من واقع نصوصهم في مصنفاتهم .

سابعاً - موقف الامام الطبري من « التاويل » بوجه خاص ، منهجا عقليا في التصرف في المعاني دون الالفاظ ، بما يشمل :

أ - مفهوم التاويل في اللغة .

ب - مفهوم التاويل في استعمال القرآن الكريم .

ج - مفهوم « التاويل » في البيضة الاصولية .

د - ما استقر في تفسير الامام الطبري ، من « التاويل » مفهوما واستعمالا .

هـ - ما يستند اليه « التاويل » من اصول السنة ، وما انتهجه الصعابة في اجتهاداتهم مما يتصل بالتاويل ، استنباطا وتطبيقا .

معالم المنهج العلمي في تفسير الامام الطبري للقرآن العظيم

اولا - الماثور من السنة الثابتة الصحيحة الذي اعتمده الامام اصلا ، ومصدرا علميا للتفسير ، ووجه تاصيله .

لا بد في بحث هذا الأصل ، من بيان وجه حاجة القرآن الكريم الى « التفسير بالماثور » فصلها فيما يلي :

أ - الواقع ، أن الامام الطبري ، اذ يعتمد « الماثور » الثابت من السنة ، مصدرا علميا لتفسيره ، تقوم به الحجة ، ومعلما من معالم منهجه في التفسير ، فذلك ، لأن من أي القرآن الكريم ، ما لا يمكن تحقيق معناه ، أو ادراك أبعاد كليته ، أو تفاصيل مجمله ، أو كيفية أداء تكليفه على الوجه المراد منه ، الا توقيفا ووحيا ، بما اختص به الله تعالى رسوله ببيانه ، ولم يتركه لتعدد النظر الاجتهادي التفسيري ، وهذا بالاجماع ، وهو ما أشار اليه الامام الطبري نفسه في مقدمة تفسيره (٥٣) مئلا لهذا الأصل المكين في منهجه ، تعليلا علميا ، فكان « الماثور » لذلك ، أصلا جوهريا لا محيص عنه ، لما تتوقف عليه تفاصيل التفسير ، وكماله ، بالنسبة الى هذا القسم من أي القرآن الكريم بخاصة ، بحكم الأوضاع البيانية للنظم القرآني نفسه ، أو بالأحرى ، تتوقف عليه « علمية التفسير » من مصدرها المختص بالبيان على الوجه المراد منه ، لأن من حق الشارع ، ألا يطاع الا على الوجه الذي يريد ، ولا يعبد الا بما شرع ، وفصل ، ويبين في كتابه ، وعلى لسان رسوله ﷺ وقد نهضت بذلك السنة ، أداء منها للوظيفة الكبرى التي القاها القرآن الكريم نفسه ، على الرسول ﷺ تبليغا لرسالاته ، وتبيينا لها ، وتنفيذا لمقتضاها ، لقوله تعالى : « وأنزلنا اليك الذكر ، لتبين للناس ما نزل اليهم ، ولعلهم يتفكرون » (٥٤) وقوله عز وجل : « وما أنزلنا عليك الكتاب ، الا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه » (٥٥) بل قد أنشأت السنة الماثورة ، أحكاما وتفصيلات لمسائل ، ووقائع جزئية ، لم يرد حكمها بمينها في القرآن الكريم ، مما هو زائد عنه (٥٦) ، وكله من السنة الواجبة الاتباع (٥٧) ، فيما أورده ابن القيم حيث يقول : « ان السنة ، واجبة الاتباع ، ولو جاءت بأمر زائد عن القرآن (٥٨) ، وهو ما قرره الامام الشافعي في الرسالة حيث يقول : « كل ما سن رسول الله مما ليس فيه كتاب » (٥٩) ويقول في موضع آخر من الرسالة : « وقد كانت لرسول الله ، في هذا (٦٠) ، سنن (٦١) ليست نصا في القرآن ، أبان رسول الله ، عن الله ، معنى ما أراد (٦٢) » ذلك ، لأن مرده الى القرآن الكريم ، روحا ومقصدا ، فكان مستعدا من مقتضى معنى النص القرآني ، أو من قوة الشرع جملة ، وهو المعنى الذي أشار اليه الامام الزركشي (٦٣) والامام الشافعي حيث يقول : « انه سبحانه - ألقى في روعه - ﷺ سننه (٦٤) » وما قرره الامام الشاطبي في موافقاته في أصول الشريعة (٦٥) .

ب - هذا ، واقتضاء صحة التفسير ، وعلميته « للمأثور » أمر تقتضيه أيضاً ظروف تنزيله منجماً على مدى ثلاثة وعشرين عاماً تقريباً ، إذ احتفت ببعض آية ظروف ومناسبات ، يطلق عليها « أسباب النزول » مما لم يتح لغير من عاصر التنزيل مشاهدتها ، والوقوف على وقائهما ، كما يطلق عليها بعض من تخصص في علم أسباب النزول « القصة التشريعية » (٦٦) وهي عنصر بالغ الأهمية من عناصر ثقافة المفسر ، إذ تسدّد خطاه ، في تعيين المعنى المراد ، فكانت من القرائن الدالة عليه ، دون أن يكون لها من أثر على تكييف النص القرآني ، في قصر شمول معناه ، أو عموم حكمه ، أو تقييد إطلاقه ، وإنما هي مجرد قرائن أو دوال للاستيضاح فحسب .

ومعلوم أن هذه « المناسبات » لا يمكن الوقوف عليها بالنسبة للأجيال الخالفة من العلماء ، أو تصورهما ، إلا عن طريق « النقول الماثورة » فكان هذا « العنصر الأثري » اذن ، أساسياً في قوام تفسير المفسر بالنسبة إلى أي التي احتفت بهامثل تلك الظروف والمناسبات ، لما تلقى من الضوم على المراد من معنى النص ، ولا سيما إذا كان النص القرآني ذا وجوه من المعاني ، أو يتضمن دلالات ، فكان « سبب النزول » (٦٧) « اذن قرينة على تعيين مراد الشارع منها ، أو ترجيحه على الأقل .

هذا ، وإنما قلنا ، أن هذه « المناسبات » ليس لها من أثر على شمول النص القرآني ، أو إطلاقه ، تخصيصاً وتقييداً ، فذلك لما قرره جمهور الأصوليين والفقهائ ، من أن « المبرة في التفسير والاستنباط بمعوم اللفظ لا بخصوص السبب » تحكيمياً للمنطق اللغوي ، وهذا الأصل العام قد اعتمدته الإمام الطبري في تفسيره ، وترى ذلك واضحاً في مثل تفسيره لقوله تعالى : « ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل » (٦٨) « فبعد أن بيّن اختلاف المفسرين فيمن عني بهذه الآية ، وأن بعضهم قال : عني بها ولاية الأمور ، ورجح هذا الرأي ، تراه يأخذ بمعوم هذا النص حيث يقول : « وأولى هذه الأقوال بالصواب في ذلك عندي ، قول من قال : هو خطاب من الله إلى ولاية أمور المسلمين بأداء الأمانة إلى من ولوا أمره . . . وما ائتمنوا عليه من أمورهم ، بالعدل بينهم . . . » (٦٩) ثم ينمط الإمام للرد على خصوصية السبب ، من أنها نزلت - كما قال ابن جريج - في عثمان بن طلحة ، بقوله : « فانه جائز أن يكون نزلت فيه ، وأريد به كل مؤتمن على أمانة ، فدخل فيه « ولاية أمور المسلمين » وكل مؤتمن على أمانة في دين أو دنيا » (٧٠) .

ج - منهج الإمام الطبري في اعتماده « المأثور » أصلاً عتيداً من أصول منهجه العلمي في التفسير ، هو ما تقتضيه أيضاً ، أوضاع البيان القرآني نفسه ، وخصائصه من الكليّة ، والعموم ، والإطلاق ، فضلاً عن ظروف التنزيل .

وبيان ذلك ، أن منهج القرآن الكريم ، في بيانه للأحكام - كما هو معلوم - قد جاء على نحو كلي غالباً ، ومفهوم الكليّة هو الأجمال دون التفصيل ، من بيان الكيفيات ، والأسباب ، والأركان ، والشروط ، والموانع ، وما إلى ذلك ، لأن هذا مما تكفلت به السنة ، والسنة إنما وصلت إلينا عن طريق النقل والأثر ، إذ المجل من حيث هو مجمل لا يقع

به تكليف (٧١) فكان القرآن الكريم في حاجة ماسة الى بيانه بالماثور (٧٢) من السنة ، بل يتوقف عليه تفسيره ، وتفصيله « توقفاً مطلقاً » (٧٣) في مثل هذه الحال .

وعلى هذا ، فان « اوضاع البيان القرآني » - كما أسلفنا - او منهجه في البيان ، على نحو كلي غالباً ، هو الذي اقتضى التفسير بالماثور اقتضاء حتمياً ، لا نُدحة عنه ، حتى اذا لم يرد في بعض النصوص القرآنية ما يفسره ، وجب الرجوع فيه الى الماثور عن السلف اذا كان من التبعديات ، مما ليس للرأي فيه مجال ، لأنه في حكم المرفوع الى النبي ﷺ اذ المفروض أنه من « التبعديات » التي لا تدرك فيها العلل الموجبة ، او من المقدرات ، او مما يتعلق بأسباب النزول ، وهذه لا مجال للرأي فيها ، فكان الراجع ، أن الصحابي لم يقل ما أثر عنه من ذلك ، الا سماعاً لا اجتهاداً ، وأما أسباب النزول ، فلأنهم أعرف الناس بها ، لمشاهدتهم وقائمها بحكم معاصرتهم للرسول ﷺ وما يشتملهم لظروف التنزيل .

غير أن الرأي الاجتهادي الماثور عن الصحابة ، الأمر فيه مختلف ، اذ الاجتهاد موطن الاحتمالات ، فكان الماثور عن الصحابي من الآراء الاجتهادية ، لا يعفى المفسر من النظر في الدليل ، على ما سيأتي بيانه .

وعلى هذا ، فاذا أعوز الماثور من السنة ، او من الصحابة مما هو في حكم المرفوع ، فان « المنطق اللغوي » (٧٤) كاف في الدلالة ، لأن دلالة النص القرآني على معناه - في الأصل - ذاتية ، اذ نزل بلسان عربي مبين ، وهذا ما أشار اليه الامام الشاطبي حيث يقول : « لا ينبغي في الاستنباط من القرآن ، الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه ، وهو « السنة » لأنه اذا كان كلياً ، وشبه أمور كلية ، فلا يحصى عن النظر في بيانه ، وبعد ذلك ينظر في تفسير السلف الصالح له ، أن أعوزته السنة ، فإنهم أعرف به من غيرهم ، والا فمطلق الفهم العربي لمن حصله ، يكفي فيما أعوز من ذلك » (٧٥) .

وبين الامام الشاطبي ، وجه حاجة القرآن الكريم الى « الماثور » الصحيح الثابت من السنة بقوله : « تعريف القرآن بالأحكام الشرعية ، أكثره كلي لا جزئي ، وحيث جاء جزئياً ، (تفصيلاً) فماخذة على الكلية . ويدل على هذا المعنى - بعد الاستقراء المعتبر - أنه محتاج الى كثير من البيان ، فان السنة على كثرتها ، وكثرة مسائلها ، انما هي بيان الكتاب (٧٦) » الى أن يقول : « وأنت تعلم ، أن الصلاة ، والزكاة ، والجهاد ، وأشباه ذلك ، لم يتبين جميع أحكامها في القرآن ، وانما ينتها السنة ، وكذلك الماديات (الماملات) من الانكحة ، والعقود ، والقصاص ، والحدود ، وغيرها » (٧٧) .

وفي ضوء هذا الأصل ، يفهم قوله - ﷺ : « ألا اني أوتيت القرآن ، ومثله معه » (٧٨) يعني السنة ، بياناً وتفسيراً وتفصيلاً .

هذا ، والسنة - بما هي وحي معني - او على حد تعبير الأصوليين « وحي غير متلو » (٧٩) كانت الأصل الثاني بعد الكتاب ، مصدراً علمياً للتفسير ، بل وللتشريع ، واجب الاتباع ، والعمل بمقتضاه ، لقوله تعالى : « وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه

فانتهاوا^(٨٠) » ولقوله تعالى : « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة ، اذا قضى الله ورسوله أمراً ، أن يكون لهم الخيرة من أمرهم^(٨١) » وذلك كله بالمأثور بدهاة .

هذا ، ويؤكد الامام الشاطبي هذا الأصل ، في مواضع عديدة من كتابه القيم ، من مثل قوله : « السنة راجعة في معناها ، الى الكتاب^(٨٢) » ، فهي تفصيل مجمله . وبيان مشكله ، وبسط مختصره^(٨٣) » أقول : ويضاف الى ذلك تخصيص عامة ، وتقييد مطلق .

واذا كانت السنة وحياً غير متلو ، فقد اشتركت مع القرآن الكريم في « أصل معاني الوحي الالهي » اذ كل منهما عن الوحي صدر ، وعنه عبّر ، ومن هنا ، كان الرسول ﷺ واجب الطاعة بالنصوص الأمرة فيهما ، بل جعلت طاعته ﷺ من طاعة الله ، سواء بسواء ، للمعنى الذي ذكرنا ، لما تصدر سننه الصحيحة الثابتة عن الوحي ، معنى ، وهو المعنى الذي جلاه الامام الشافعي - وهو الأصولي الثبّت - في رسالته الأصولية ، بقوله فيما نصه : « فكل من قبّل عن الله فرائضه في كتابه ، قبّل عن رسول الله سننه ، بفرض الله طاعة رسوله على خلقه ، وأن ينتهوا الى حكمه ، ومن قبّل عن رسول الله ، فعن الله قبّل ، لما افترض الله من طاعته^(٨٤) » وقوله - فيما قد مرنا : « لأنه - سبحانه - ألقى في روعه ﷺ سننه^(٨٥) » وقوله : « أبان رسول الله ، عن الله ، معنى ما أراد^(٨٦) » .

د - أسباب النزول - بما هي مقتضيات الأحوال التي نزل كثير من أي القرآن الكريم استجابة لها ، وحلّ لمشكلات اجتماعية كانت قائمة ، أو اعداماً لمعالم من حياة الجاهلية ، ليقوم على انقاضها معالم حياة انسانية مثلى جديدة ، أقول أسباب النزول بهذه المثابة ، تلقي ضوءاً على وجوه الاعجاز البياني ، فضلاً عن أنها من عناصر الاسترشاد والاستيضاح التي تعين على فهم المراد من الآية الكريمة ، ولا سبيل الى الوقوف على هذه الأسباب ، الا بالمأثور بدهاة .

قدمنا آنفاً أن سبب النزول الملابس للنص القرآني الذي نزل استجابة له ، يلقي ضوءاً على وجه الاعجاز فيه ، فضلاً عن أنه من عناصر الاستيضاح التي تعين المفسر على تحديد المعنى المراد^(٨٧) .

أما أنه يلقي ضوءاً على وجه الاعجاز في النص المتملق به ، فذلك لأن السبب أو المناسبة هو « مقتضى الحال » والنص القرآني من حيث نظمه الذي دبّر الأمر في معناه ، جاء مطابقاً لهذا المقتضى ، وهذا هو وجه البلاغة فيه ، ومن هنا كان لزماً على المفسر الا حاطة بأسباب النزول وملابساته ، لهذين الأمرين :

أولهما : لأنها قرائن ودوال على المعنى المراد ، وعلى وجه الحكمة الباعثة^(٨٨) ايضاً ، وهذا امر بالغ الخطر والاممية ، اذ لا يُعبد الله تعالى ولا يطاع الا بما أراد ، كما ذكرنا - ولأن تحريف الكلم عن مواضعه ، يأتي على معاني القرآن ، فيهدرها ، فيندو مثل هذا التفسير ، تقولاً على الله تعالى ، وتفسيراً على غير ما أنزل الله ، بما لا يستند الى علم ، أو أصل ثابت في الشرع ، وهو من أكبر الكبائر ، على ماسياتي بيانه ، ولأن هذا التحريف أو التقوّل

يُخرج التفسير عن وظيفته ، وهو الافصاح عن معاني التنزيل افصاحاً مطابقاً لا مبالغاً ،
قدر الطاقة ، بحيث يكون المفسر في حدود المفسر .

هذا فضلاً عن أن أسباب النزول ، يمكن من خلالها - بعد استقرائها وبحثها - تبيين
الأوضاع الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، والمقائدية التي كانت سائدة في الحياة
الجاهلية، فجاء القرآن الكريم ليغير هذه الأوضاع، في العقائد الفاسدة، والنظم
الاجتماعية الجائرة، فكان بهذا المنسـى «فرقاناً» (٨٩) من الهدى، والبيّنات،
بين حياة مفرقة في الجهالة، واللامعقولية، وبين حياة انسانية مثلى، فكان نزول القرآن
الكريم بيّنات هداة، فيصلاً حاسماً بين الحياتين، وبين من كثير من الاتجاهات الجديدة
أسباب النزول، وهذا مما لم يولّه من صنّف في علم أسباب النزول ما يستحق من الدرس
والبحث، اذ كان يوردها هكذا فرادى كواقعات تاريخية دون استقراء وتحليل، واستنتاج.
الثاني - وهو بالغ العجّة أيضاً، لا يقل عن سابقه، عظم خطر، وقوّة أثر، لاتصاله
بوجوه الاعجاز البَياني، ولا مريّة أن عنصر الاعجاز - بما وقع به التحدي - هو الذي
ينهض بمعجزة «سماوية» هذا الكتاب العزيز التي تنهض بدورها باثبات صدق نبوة
محمد ﷺ .

وبدهي أن سبب النزول هذا، لا سبيل الى معرفته، والوقوف على تفاصيل وقائمه
وأحواله، الا بالمأثور، لما قدمنا، من أنها وقائِع وأحداث وظروف، ومشاكل، لم
يشاهدها الا الذي عاصرها، وقد انقضت، فلم يعد ثمة من سبيل الا تصورها تعقلاً،
وذلك بالمأثور حتّى .

من هنا، يتبدى لنا، مدى حاجة القرآن الكريم الى التفسير بالمأثور، وهو ما اولاه
الامام الطبري، عنايته البالغة، أصلاً، في منهجه العلمي على وجه لم يجاره فيه أي
من المفسرين السابقين واللاحقين (٩٠)، مراعيًا الدقة في الاستناد غالباً .

هـ - تعلق أسباب النزول بتاريخ الوقائع التي تتصل بالتنزيل، تقدماً وتاخراً،
مما يفيد في معرفة الناسخ من المنسوخ، فضلاً عما يتعلق منها بمواقف حيوية للرسول ﷺ
توضح معاني الآي، وتكشف عن الاتجاهات الجديدة للتشريع عملاً ووقوعاً، مما وعاه
«علم السيرة» أيضاً، فكان ذلك عنصراً جوهرياً في مقومات تفسير القرآن العظيم، ولا
ريب أن طريق تبيين ذلك كله، وتصوره، وتعقله، هو المأثور .

هذا ويمكن للباحث - في ضوء ما قدمنا من بيان الوجوه التي تستلزم الوقوف على
أسباب النزول، واستقراءها، وتبيين مبلغ ما لها من أثر في تفسير القرآن وتحصيل علومه -
أقول يمكن للباحث في ضوء ذلك - أن يزن ما ذهب اليه الامام الشاطبي (٩١)، أو يقدر
مدى صحة حصره أسباب لزوم معرفتها في أمرين اثنين فقط :

اولهما : علم المعاني والبيان، مما يكون سبيلاً الى تبين اعجاز النظم على النحو الذي بينا .

الثاني : أن الجهل بأسباب التنزيل موقع في الشبهة والاشكالات، مما يكون منشأ
للخلاف .

ويتجه على الامام الشاطبي في هذا الصدد ما يلي :

أ - أنه اغفل دليلين آخرين هما - فيمانرى - من الأهمية بمكان .

١ - تبين ما ألفي ونسخ من أحكام في عصر النبوة ، تدرجاً في التشريع ، سواء كان ذلك النسخ جزئياً أم كلياً ، مما لا يجوز العمل به بعد نسخه والغائه ، حيث يتمش العمل ببديله ، وهو الناسخ ، فكان تاريخ سبب النزول ، أو الواقعة التي نزل النص بمناسبة ، أو الوضع الاجتماعي ، أو المعقدي ، أو السياسي ، أو الاقتصادي الذي رأى الشارع ضرورة تعديله أو تغييره بالتشريع ، لرفع القواعد من المجتمع الانساني الجديد ، مما يتبين به الاتجاهات التشريعية الجديدة ، وغاياتها ، لكونها فيصلاً وفاقاً حاسماً بين جاهلية بادت ، وحياء انسانية مثلى قدايدات ، أقول : كان تاريخ سبب النزول في مثل هذه الحال ، عاصماً للمفسر من أن يخوض في آيات الله دون تبصر ، أو يتيه في ضلال بعيد ، اذ المنفى أو المنسوخ أمر هو أقرب الى عهد الجاهلية ، وألصق بنظامها البائد ، والا ففيم كان الالغاء ؟ وهذا دليل بيّن على لزوم الوقوف على أسباب النزول ، واستقصائها ودراستها ، وتحليلها ، لتبين معالم المجتمع الجديد ، وأوضاعه الناشئة من جهة ، وللوقوف على تواريفها ، ليعلم المتقدم منها من المتأخر من الآي التي تتعلق بذلك كله ، من جهة أخرى ، وهو ما لم يشر اليه الامام الشاطبي من قريب ولا من بعيد .

٢ - ان متعلق سبب النزول أو تاريغها يكشف عن « مواقف حيوية » للرسول ﷺ - منطلقاتها ما تمليه من مفاهيم ومثل ، ومبادئ وغايات تضمنها القرآن الكريم (١٢) ، فينبغي أن تستخلص معانيها ، ومراميها ، وبظروفها الملائمة ، لأنها تلقي ضوءاً على معاني القرآن الكريم التي تتصل بها ، أو التي جسدها الرسول ﷺ بواقع حيوي من مواقفه التاريخية ، لأن « العقيدة » في القرآن الكريم ، وما جاء به العالم من قيم ونظم ، كل أولئك سلوكي عملي - كما أشرنا - فالعقيدة سلوكية ، قيمية ، والسلوك عقدي ، قيمى ، اذ لا فصل ، ومواقف الرسول ﷺ سلوكية بما هي مظهر عملي لمقتضى العقائد ، والمبادئ والنظم ، أو قل للمفاهيم ، وهذا معنى قول السيدة عائشة - رضي الله عنها - حين سئلت عن خلق الرسول ﷺ فقالت : « كان خلقه القرآن » (١٣) ولا ريب أن أخلاقه منطلقات مواقفه ﷺ .

هذه « المواقف » عناصر أثرية ، لا تعرف ولا تُتصور الا بالمأثور ، فكان هذا « المأثور » مما يتعلق بأسباب النزول ، وبالمواقف الحيوية التاريخية للرسول ﷺ ذا أثر بالغ في « علمية » التفسير ، لكونه مصدراً تاريخياً .

ب - ويتجه على الامام الشاطبي أيضاً ، أن أبين دليل على حاجة القرآن الكريم الى « المأثور » - مادة للبحث والتحليل ، سواء كان ذلك من أسباب النزول ، أم تواريفها ، مما يستلزمه المنهج العلمي في تحصيل علوم القرآن وتفسيره - أقول ان أبين دليل على ذلك ، خصائص النص القرآني نفسه ، وأهمها خصيصتان بالفتا الأهمية والأثر في تفسير القرآن العظيم علمياً ، وهما جديرتان بالبحث والتحليل ، قد دلّ عليهما ، قوله تعالى « نزل به الروح الأمين ، على قلبك لتكون من المنذرين ، بلسان عربي مبين » (١٤) .

ومفاد هذا ، التنبؤ به بخصيصتين :

الخصيصة الأولى : انه نص سماوي غيبي ، ملوحى به ، في المقام الأول ، فإذا كان هذا النص كلياً ، أي ذا مفهوم عام ذهني مجرد ، لا تحقق له في مواقع الوجود من حيث ذاته بل عن طريق ما صدقاته من وقائع جزئياته التي تندرج في مفهومه العام - وقدمنا أن منهج القرآن الكريم في بيانه للأحكام قد جاء على هذا النحو الكلي (٩٥) الاجمالي غالباً ، بحيث لا يتعلق بشخص بعينه ، ولا بواقعة معينة ، ولا بزمان خاص ، ولا مكان محدد ، وهذا لا نزاع فيه - أقول : إذا كان الأمر كذلك ، فإن هذا النص المجمل الكلي الموحى به ، قد مست الحاجة الى بيان تفصيله ليتمكن تنفيذه وأداؤه ، والعمل به ، لأن الكلي من حيث هو كلي مجمل لا يتعلق به تكليف (٩٦) فتوقف على البيان والتفصيل توفقاً كلياً مطلقاً ، ولا سبيل الى ذلك الا من قبل من أنزله وحياء أي من الغيب نفسه ، فكان لازماً أن يكون ذلك بالماثور حتماً ، اما بالقرآن نفسه ، وهو المنقول الينا تواتراً ، مما يفيد اليقين ثبوتاً ، وهذا هو تفسير القرآن بالقرآن ، وهو أعلى مراتب التفسير حجة (٩٧) ، لأن من أنزل القرآن وحيماً مثلوا ، هو أعلم بمراده فيما أنزل ، سبحانه ، وهذا بالاتفاق ، واما أن يختص الله رسوله ﷺ ببيانه ، أدام لما ناطقه الله تعالى من الوظيفة الكبرى ، تبليفاً وبياناً ، وتنفيذاً ، لقوله تعالى : « يا أيها الرسول ، بلغ ما أنزل اليك من ربك ، وإن لم تفعل ، فما بلغت رسالته » (٩٨) ، ولقوله تعالى : « وأنزلنا اليك الذكر ، لتبين للناس ما نزل اليهم » (٩٩) وهذه الوظيفة تملقت بقسم من أي القرآن الكريم (١٠٠) ، إذ من الثابت أن النبي ﷺ لم يفسر القرآن كله ، بل ترك قسم كبير من القرآن الكريم قصداً دون تفسير ، ترك للمجتهدين في كل عصر ، ليدركوه باجتهادهم ، على ما يقرره الامام الشاطبي (١٠١) وغيره ، مما يدل على أن « الاجتهاد بالرأي في تفسير القرآن » بما يقوم على أصول ثابتة في الشرع ، قد أضحي - كما يقول الامام الماوردي (١٠٢) ، والشاطبي (١٠٣) والقرطبي (١٠٤) والطبري - قد أضحي أمراً متعبداً به شرعاً ، لا يجوز اهماله ولا التقاعس عن أدائه ، على ما سيأتي تفصيل القول فيه .

غير أن ما اختص الله به نبيه ﷺ بالبيان ، لا يجوز أن يقتضيه الرأي المحض ، وتطرح السنن ، بالاتفاق ، وهذا مما أصَّله الامام الطبري في منهج تفسيره ، تحريماً لمصادر العلم التي تقوم بها الحجة ، وتراه يحمل الأحاديث الواردة بالنهي عن اعمال الرأي على ما يتفق وهذا الوجه ، لأن الرأي المجرد في هذا المجال فثبات (١٠٥) على ما اختص الله به نبيه ببيانه ، وهذا ضرب من « الرأي المذموم » (١٠٦) المنهي عنه شرعاً ، تمييزاً له عن الاجتهاد بالرأي القائم على العلم ، فهو مطلوب في مجاله ، بل مفروض (١٠٧) على من توافرت فيه مؤهلات التفسير ، وأدواته ، وحصل فروعه العلمية ، أقول هذا مما أصَّله الامام الطبري أيضاً في منهجه العلمي في التفسير ، وكان تمييزه بالغ الدقة ، حيث يقول ما نصه : « والوجه الثاني - أي من وجوه تأويل القرآن الكريم - ما خص الله بعلم تأويله نبيه ﷺ دون سائر أمته ، وهو ما فيه ، مما يعباده الى علم تأويله الحاجة ، فلا سبيل الى علم ذلك ، الا ببيان الرسول ﷺ تأويله . . . فإذا كان ذلك كذلك ، فالحق المفسرين باصابة العقول في تأويل القرآن

الذي الى علم تاويله للعباد السبيل - اوضحهم حجة فيما تناول وفسر ، مما كان تاويله الى رسول الله ﷺ دون سائر أمته ، من أخبار رسول الله ﷺ الثابتة عنه ، اما من جهة النقل المستفيض ، فيما وجد فيه من ذلك عنه النقل المستفيض (١٠٨) ، واما من جهة نقل المدول الأثبات (١٠٩) ، فيما لم يكن فيه عنه النقل المستفيض ، أو من جهة الدلالة المنصوبة على صحته ، وأصحتهم برهاناً - فيما ترجم ويثبت من ذلك - ما كان مدركاً من جهة اللسان : اما بالشواهد من أشعارهم السائرة ، واما من منطقهم ولغاتهم المستفيضة المعروفة ، كائناً من كان ذلك المتأول المفسر ، بعد أن لا يكون خارجاً تاويله وتفسيره ما تناول وفسر من ذلك ، عن أقوال السلف من الصحابة والأئمة ، والخلف من التابعين وعلماء الأمة (١١٠) .

ويستخلص من هذا النص الذي أدرجه الامام الطبري في مقدمة تفسيره - تبيننا لأصول منهجه - ما يوضح موقفه الدقيق من المأثور ، وما يلتزم به منه ، علمدة في تفسيره ما هو مستفيض النقل الذي بلغ مستوى الشهرة التي تورث علم الطمانينة من حيث الثبوت والصدق ، بما ينفي عنه الاحتمالات الوهمية غير الناشئة عن دليل ، وبما يشهد للمفسر - بالتزامه به - بحقيقة ما تناول وفسر ، مما سنفصل القول فيه في مقامه .

الخصيصة الثانية للنص القرآني تستلزم تحكيم المنطق اللغوي بدلالاته اللغوية والعقلية - اذا أعوز المأثور .

أياً كان الشأن الحيوي الذي يتعلق به النص القرآني - موضوعاً وحكماً وتوجيهاً - من الاعتقادات أو العبادات ، أو المعاملات ، أو الآداب ، أو القصص ، قد جاء نظمهم مصوغاً على نحو معجز ، يتصرف في وجوه من البيان بما يحفظ لمضمونه ديمومة الهيمنة والتوجيه والحكم ، سواء فيما يتعلق بالإناسي ، أم الوقائع ، مما يجعل من النظم والمعنى وحدة كاملة لا تقبل الانقسام ، والا انبهم وجه الإعجاز فيه ، وهو ما صار إليه « الدرس البلاغي » على يد أساطينه من مثل الامام عبدالقادر الجرجاني في دلائل أعجازه (١١١) ، على ما سيأتي بيانه .

هذا ، فضلاً عن أن هذا النص القرآني قد اتخذ للتعبير عن المعنى الأول المتبادر منه ، لغة معربة بالحركات غالباً ، مما يتطلب من المتصدي للتفسير ، أن يكون على درجة عالية من الوعي والدقة والادراك للمعنى الأول للنص الذي يتوقف تحديده على ضوء مما يربط بين أجزائه من العلاقات التي تنهض بها حركات الاعراب ، باعتبار أن الاصراب فرع المعنى لا العكس ، بمعنى أن هذا المعنى الأول هو الذي يوجه الاعراب ، فالأصل اذن هو المعنى الذي يعيه العقل ويدركه ، معرباً عنه بالحركات غالباً ، فكان الاعراب صدى للمعنى ، ومن هنا تدرك مدى صحة المنهج المتخذ في التفسير ، عند من جعل من قضايا النحو مادة أصيلة فيه ، تأصيلاً وتشقيقاً وتفريخاً ، بحيث يطوِّع المعنى القرآني لكل أولئك ، ثم يتيه هو في ذلك ، ضلالاً بعيداً ، حتى غدا تفسير القرآن بصنيعهم هذا ، مادة لعلم النحو وقضاياه ، لا لبيان حقائق التنزيل ، واستكناه أسرارها ، وبينات هداها .

ومن هنا ، ترى الامام الطبري يتخذ منهاجاً آخر حيث يجعل النحر أو الاعراب خادماً للمعنى القرآني الذي يحتكم فيه الى العقل لا المكس ، مما جعل اقتضاء النص لاهمال الرأي ، مدخلاً عقلياً أساسياً في تفسيره ، ترى ذلك واضحاً في موقف الامام من تفسير قوله تعالى : « والسابقون الأولون ، من المهاجرين والأنصار ، والذين اتبعوهم بإحسان (١١٢) » فقد روي أن عمر بن الخطاب ، قرأ برفع « الأنصار » ولم يلحق « الواو » في « الدين » فقال له زيد بن ثابت « والذين اتبعوهم بإحسان » . وترى الامام الطبري يقف من ذلك موقفاً جازماً غير متردد ، اذ يقول : « والقراءة على خفض الأنصار ، عطفاً بهم على المهاجرين ، وقد ذكر عن الحسن البصري ، أنه كان يقرأ « الأنصار » بالرفع عطفاً بهم على « السابقون » ثم ينصح من رأيه بقوله : « والقراءة التي لا استجيز غيرها ، الخفض في الأنصار » . وإن السابق كان من الفريقين جميعاً من المهاجرين والأنصار .

ومكذا ترى الامام الطبري يعتمد المعنى القرآني المقصود أولاً حيث استغله باجتهاده برأيه ، ثم يوجه الاعراب على أساسه ، فجعل الاعراب فرعاً من المعنى ، وخادماً له ، جازماً غير متردد (١١٣) بحيث لا يستجيز سواء ، فكان ذلك أصلاً علمياً من أصول منهجه في التفسير ، وساعده على ذلك فضل علمه « بالقراءات » حيث ألف كتاباً في القراءات بلغ ثمانية عشر جزءاً « وعالجها متفرقة بالنقد والتحصيل » ، وفي ختام كل موضع يمقّب الطبري بالقول المفصل المسبب (١١٤) ، وسبيل ذلك ، هو الاجتهاد بالرأي على ما تقتضيه طبيعة النص القرآني ، وسيأتي مزيد تفصيل في هذه الخصيصة ، وموقف الامام الطبري منها .

هذا ، ومن يتتبع مواقف الامام الطبري في كشفه عن المعاني المقصودة للشارع ، وتحديد ما باجتهاده برأيه ، ثم توجيه الاعراب على ضوءها ، أو تحكيمة المنطق اللغوي العام ، اذا لم ينهض من الأدلة ما يحمله على وجهه دون وجه (١١٥) ، يرى أن الامام قد اتخذ أصلاً عاماً لمنهجه ، وما عداه استثناء ، احتكم اليه في التفسير ، وتشدد في التمسك به ، والتزامه له ، ذلكم هو « المنطق اللغوي » بما يتبادر منه من المعاني الظاهرة الأولى ، باعتبار أن هذا المنطق هو الأرضية الصلبة ، أو الأساس المكين الذي ينطلق منه الى التعمق في معنى النص ، ليدرك اللوازم العقلية التي تنهض بها دلالات ذلك النص نفسه ، وغايته ، ما لم يكن ثمة - كما أشرنا - من معاهد أخرى تتصل به ، ان في الكتاب العزيز نفسه ، أو في المأثور من السنة الثابتة ، أو من مأثور السلف ، فينزل ذلك المعنى على ما تقتضي به تلك المعاهد ، بقوة عارضته ، وسداد رأيه ، وعميق ادراكه ، تصرف المدلل العريق في تأويل حقائق التنزيل ، ولو كانت مخالفة للظاهر اللغوي ، لأن الحقائق الشرعية مقدمة على الحقائق اللغوية ضرورة ، اذ المشرع هو أعلم بمراده ، حين صرف النص عن ظاهر معناه اللغوي ، وضمنه معنى آخر محدداً ، تبين أنه المقصود بما نصب من الأدلة على مراده هذا .

وإذا كان ثمة قسم كبير من أي القرآن الكريم ، لم يتناوله القرآن نفسه ، ولا السنة (١١٦) ، بالبيان ، فكان متروكاً قصداً من المشرع ، ليدركه المجتهدون باجتهادهم - كما يقول الامام الشاطبي (١١٧) - لزم عن ذلك بداهة ، أن الأصل الذي يقتضيه الوضع القرآني ، هو تحكيم المنطق اللغوي ، في التفسير ، وهو ما التزمه الامام الطبري التزاماً قوياً متشديداً ، بما يشمل هذا المنطق من الدلالات اللغوية والمقالية التي تتضمنها طاقات النص ، ما دام لم يرد في هذا المجال ماثور يكتف المعنى بما يقتضيه ، مما يعتبر تكييفاً مستمداً ليله عن صاحب الشرع ، فكان هذا استثناء من الأصل العام ، إذ - الأصل - كما بينا ، أن دلالة القرآن على معانية ذاتية ، لنزوله بلسان عربي مبين ، فكان هذا مؤيداً قوياً لسلامة منهج الامام الطبري ، ومنطقيته ، وفي القرآن الكريم لفت " قوي الى هذا الأصل ، في مثل قوله تعالى « كتاب فصلت آياته ، قرآناً عربياً ، نقوم يعلمون (١١٨) » وقوله عز وجل : « كتاب أنزلناه اليك مبارك » ، ليدبروا آياته ، وليتذكر أولو الألباب (١١٩) » وقوله سبحانه : « أنا أنزلناه قرآناً عربياً ، نقوم يعقلون » وقوله عز شأنه : « نزل به الروح الأمين ، على قلبك لتكون من المنذرين ، بلسان عربي مبين (١٢٠) » وغير ذلك كثير .

هذا ، وسيأتي بيان موقف الامام الطبري من المنطق اللغوي ، باعتباره الأصل العام في منهج تفسيره ، وحمله على الفصح معانيه ، تساوقاً مع ظاهرة الإعجاز البياني في القرآن الكريم ، ذلك المنطق الذي استقرت فيه الدلائل المنصوبة من المشرع ، على المعنى المراد (١٢١) فيما لم يرد فيه ماثور من السنة الثابتة ، أو أقوال السلف ، بتصرف النص نفسه في وجوه البيان .

أما ماثور السنة ، فقد أقمنا الأدلة على أنها مصدر للمعلم تقوم به الحجة ، وأما أقوال السلف ، فذلك مما يفتقر الى قدر من البحث والتفصيل ، والتقدير ، نتناوله فيما يلي :

ثانياً - ماثور السلف وتقويمه في منهج الامام الطبري .

ما يتجه على الامام الطبري من النقد - في أصل من أصول منهجه العلمي - من اعتبار الماثور الثابت عن السلف ، وأقوال التابعين والعلماء من بعدهم ، باطلاق ، أساساً لحجية التفسير وحقيقته ، أيا كان المفسر ، وفي أي عصر وجد ، بما هو - في نظره - مصدر للمعلم ، لا يجوز الخروج عنه ، جملة ، من غير فصل (١٢٢) ، نفسه فيما يلي :

يتجه على الامام الطبري من النقد ، فيما يتعلق بموقفه من « ماثور السلف » من أنه لا يجوز الخروج عن أقوالهم ، من الصحابة ، والأئمة والخلف من التابعين ، وعلماء الأمة (١٢٣) « أقول يتجه على الامام في هذا الأصل العام الشامل لكل ما أثر عن السلف من الصحابة والتابعين - رضوان الله عليهم أجمعين - من أقوال ، أو آراء ، دون تفصيل ، أن هذا صريح في رغبة أقوالهم عامة الى مستوى السنة النبوية ، فكان مقامهم في ذلك مقام صاحب الرسالة نفسه من حيث أن أقوالهم واجتهاداتهم ، مصدر للمعلم والتشريع ، تقوم به الحجة الملزمة ، أقول هذا التميم ، والاطلاق ليس هو الراجح المتمد والمستقر عند جمهور

العلماء (١٢٤) من الأصوليين والفقهاء الذين فصلوا فيما يصدر عن الصحابة والتابعين من مآثورات ، بين ما هو صادر عن النبي ﷺ وما هو صادر عن آرائهم الذاتية ، واجتهادهم الخاص ، وهذا مقول أيضاً في علماء الأمة من بعدهم من التابعين وتابعيهم من باب أولى ، فلا يصح - في نظرنا - اعتماد ذلك على إطلاقه ، أصلاً في المنهج العلمي للتفسير ، لما قدمنا أن مسألة « وجوب الالتزام » والأخذ بأراء الصحابة الاجتهادية ، أو عدم الخروج عليها جملة ، أمر مختلف فيه منذ القدم (١٢٥) وليس متفقاً عليه ، ما دام مستندها الاجتهاد بالرأي ، وبذل الطاقة العقلية في تفهم وتمسك النص القرآني ، والوقوف على دقائقه ومراميه البعيدة ، إذ لا يسلم رأي "مجتهد" فيه من الاحتمال ، فلا يكون بالتالي حجة قاطعة ملزمة ، عملاً بقتضى الأصل العام في الاجتهاد ، من أن المجتهد يخطئ ويصيب ، أياً كان المجتهد ، وفي أي عصر وجد ، إذ لا عصمة إلا لله ورسوله .

وتفسير ذلك ، أن الرأي الاجتهادي ، ان في تفهم معنى النص ، أو تمليله ، أو استنباط كافة معانيه وأحكامه ودقائقه ، وما يستشرفه من أغراض ، أو في تحقيق « مناطه » تطبيقاً على النوازل المتجددة في الواقع المعاش ، بطورفه المحتفة ، أقول هذا الرأي الاجتهادي الذي انتهى اليه المفسر المجتهد هو « عين الحق » في نظره ، إذ المفروض أنه قصد بسذل أقصى وسعه العلمي في سبيل تحصيله والوصول اليه ، بحثاً واستدلالاً علمياً (أصولياً) ، فلا يكون ملزماً لأحد سواه من المجتهدين ، لأنه هو « الحق » في معتقده هو ، أو الغالب على ظنه ، أنه كذلك ، وليس بعد الحق الا الضلال ، لكنه - في الوقت نفسه - مجرد تقليد بالنسبة الى غيره ممن لم يجتهد فيه ، والتقليد - بما هو محاكاة ، أو قول مردد مكرور بالنسبة الى عالم مجتهد غيره - منهي عنه شرعاً ، لأن هذا الغير متمكن من الاجتهاد بطرقه ووسائله ، وهذا ما انمقد عليه الاجماع (١٢٦) بالنسبة الى مجتهدي الصحابة بوجه خاص ، بمضهم قبلاً بمض ، فرأي الصحابي اذن ليس حجة ، ولا ملزماً لصحابي مثله اجماعاً ، اذا كانا مجتهدين ، وتناولا المسألة عينها بالبحث والاجتهاد ، اذ كل ملزم بما أدى اليه اجتهاده الذي هو « عين الحق » بالنسبة اليه كما قدمنا ، ولا نعلم في هذا الأمر خلافاً ، بل هو ما نص عليه الأصوليون في مواضع عدة من موسوعاتهم ، فالأمدي ، في كتابه الاحكام - على سبيل المثال - يقول ما نصه في هذا الصدد : « اتفق الكل على أن مذهب الصحابي في مسائل الاجتهاد ، لا يكون حجة على غيره من الصحابة المجتهدين ، اماماً كان أو حاكماً ، أو مفتياً (١٢٧) » وهذا هو رأي الامام الشافعي الذي انتهى اليه في مذهبه الجديد (١٢٨) .

هذا ، واذا لم يكن رأي الصحابي ملزماً لغيره من مجتهد الصحابة ، فلا يكون ملزماً كذلك لأحد من العلماء والمجتهدين في الأجيال المتعاقبة من التابعين ومن يليهم ، اذ الدليل هو الدليل ، والفرق تعكثم .

على أن الامام الأمدي ، قد أشار الى مدى حجيت رأي الصحابي على التابعي المجتهد من بعده ، وانتهى الى أن « المختار أنه ليس بحجة مطلقاً » حيث يقول ما نصه : « واختلفوا

في كونه - كون رأي الصحابي ومجتهده - حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين،
والمختار أنه ليس بحجة مطلقاً (١٢٩) ، وهذا هو الراجح في نظري .

وكذلك الحكم في مدى حجية مجتهدات التابعين على تابع التابعين ومن بعدهم : «فإنه
- أي مجتهد التابعي - ليس بحجة على من بعده من تابعي التابعين (١٣٠) وفي هذان
حرية الرأي ، والاستقلال به ما لا ينقضى الإعجاب منه .

وعلى هذا ، فالمأثور عن الصحابي مما للراي فيه مجال ، لا يرقى الى مرتبة السنة
المرفوعة الى النبي ﷺ حتى يكون ملزماً ، ذلك ، لأن مقام النبوة لا يدانيه مقام ، ومأثور السنة
نقل عن معصوم مؤيد بالوحي ، ومجتهدات الصحابة والتابعين ومن بعدهم ، من المأثور ،
هي مواطن لا تزايلها الاحتمالات ، لقصور الطاقة البشرية عن اصابة وجه « الحق » في
الواقع ونفس الأمر .

على أن الشارع نفسه قد قرر قصور هذه الطاقة ، بقوله ﷺ « اذا اجتهد الحاكم ،
فاخطأ ، فله أجر ، وان أصاب فله أجران » (١٣١) وفي رواية : « من اجتهد ، فإخطأ ، فله أجر ،
ومن أصاب ، فله أجران » والنص - كما ترى - عام ، ولم يرد من دليل يخصه ،
فكان شاملاً بحكمه الصحابة وغيرهم - رضوان الله عليهم - على التحقيق .

وعلى هذا ، فكل مجتهد سلك للاجتهاد منهجه وطريقه العلمي ، وتزود بوسائله ،
وحصل أدواته من الفروع العلمية التي تتوقف عليها حجية ما انتهى اليه من مجتهد ،
بعد أن يكون قد بذل أقصى وسعه العلمي في البحث والاستقصاء ، والاستدلال ، أقول :
كل مجتهد هذا شأنه ، غير مطالب بعد ، باصابة ما هو الحق في علم الله تعالى ، لأن هذا أمر
مغيّب ، مما يخرج تبينه عن حد السعة ، وما كان كذلك لا يقع به تكليف ولا مسئولية ، فلو
أخطأ بالنسبة الى هذا الأمر الغيبي ، لم يكن أثماً بخطئه ، لأنه ليس مخطئاً إهمالاً أو تقصيراً في
اتخاذ الوسائل العلمية اللازمة التي تتوقف على تحصيلها صحة الاجتهاد ، وصوابه ،
بل لقصور الطاقة ، والخطأ ما كان في الوسع تلافيه ، وهذا ليس كذلك ، فوضع الفرق بين
الخطأ التقصيري ، مما يكون منشؤه الجهل ، أو الإهمال ، وبين الخطأ القصورى ، لعجز
الطاقة البشرية عن التحصيل ، ان صح هذا التعبير .

وعلى هذا ، فالمجتهد على الرغم من خطئه القصورى ، ماجور لا مازور ، نظير
ما بذل من جهد علمي في سبيل إقامة الأدلة ، والنظر فيها ، والاستدلال بها على مجتهد
وتكليف هذا الاستدلال على ما أنتجت الأدلة من مغان وأحكام ، سالكا في سبيل ذلك كله
المنهج العلمي الأصولي في الاجتهاد التفسيري أو الفقهي ، وهذا في مستطاعه بداهة ، فكان
مسؤولاً في هذا المجال فقط ، فلا وجه اذن للمتحرجين أو المتأثرين من الاقدام على
تفسير القرآن الكريم ، بأعمال آرائهم في نصوصه ، فيما فيه مجال للرأي ، بحجة
تورعهم عن الخطأ ، ما داموا قد بذلوا أقصى وسعهم العلمي في هذا السبيل ، وهذا التورع

هو ما نعه الامام الطبري نفسه على من لاذ به ، وكذلك الامام الشاطبي ، والقرطبي ،
ولاسيما الامام الماوردي، على ما سيأتي بيانه .

ولا جرم أن الاسلام قد فتح بذلك باب الاجتهاد في التفسير على مصراعيه ، فيما ليس
للكتاب ولا للسنة فيه بيان ، ان في الاستنباط ابتداء ، أو التطبيق العملي انتهاء ، وبدا
ارساؤه لبدا حرية الفكر من أهله ، والاستقلال بالرأي القائم على العلم ، في تحريمه أن يقلد
مجتهد مجتهدا مثله ، في الموضوع محل الاجتهاد ، لما ذكرنا ، من أن ما يغلب على ظن المجتهد
أنه هو « عين الحق » بالنسبة اليه ، لأنه ثمرة بحثه العلمي المتعمق الشامل للمسألة المعروضة
بكافة أبعادها ، باخلاص وتجرد وموضوعية - يلزمه هو اتباعه ، والجهر به ، اذ لا يجوز
كتمان العلم ، شرعاً ، لقوله ﷺ : « من كتم علماً يعلمه ، جاء يوم القيامة ملجماً بلجام من
نار » (١٣٢) ولقوله تعالى : « لتبيننه للناس ، ولا تكتمونه » (١٣٣) ثم حرّم عليه تقليد غيره
من المجتهدين في موضوعه ، ما دام قد اجتهد هو فيه ، لأمرين :

أولهما : حملاً لهذا الغير على الاجتهاد ، مادام متمكناً منه ، وبالفأ مرتبته من التخصص
العلمي ، اذ لا يجوز للمالم تعطيل طاقاته العلمية الموهوبة أو المكتسبة ، نهوضاً بهذا المرفق
العلمي الهام ، شرعاً ، في كل عصر .

الثاني : الاستقلال بالرأي ، والتمسك بما يعتقد أنه عين الحق ، بما هو عسي أن
يكون هو الحق عند الله تعالى ، وليس بعد الحق الا الضلال ، ولا ريب أن التقليد محاكاة عمياء ،
والاجتزاء به أطراح لما انتهى اليه اجتهاده الصواب ، وذلك أمانة على انهيار الشخصية
العلمية ، وزعزعة كيائها ، وليس هذا هو الشأن في الأصالة العلمية عند أربابها .

ذلكم هو تفسير تأصيل مبدأ وجوب التزام المجتهد ، بما انتهى اليه هو من مجتهد ،
دون أن يكون ذلك ملزماً لأحد غيره من المجتهدين ، الا أن يكون قد انتهى هو الى عين ما انتهى
اليه غيره بعد نظر واستدلال ، فيكون حينئذ اتفاقاً في الرأي ، لا تقليداً ، والفرق بينهما
بيّن (١٣٢) .

وعلى هذا ، تبين بجلال - فيما أحسب - أن الاسلام اذ يرسى هذا الأصل ، فانما
يوجب حرية الفكر ، تكويناً للأصالة العلمية ، في البحث والاستدلال ، والاستقلال بالرأي
القائم على العلم ، من أهله ، ويحظر التقليد أو الجمود على المنقولات ، على كل مجتهد ،
لتمكّنه من الاجتهاد ، وما كان الزامه بما انتهى اليه اجتهاده الا لكونه « عين الحق » في
نظره ، ولا يسوغ لعالم أن يطرح ما هو الحق في معتقده ، أو في غالب ظنه ، لأن هذا سبيل
الضلال ، ولأن الاسلام يورث المجتهد بهذا الالتزام ، روح الاعتداد بشخصيته العلمية ،
وتنميتها ، ما استطاع الى ذلك سبيلاً ، ولا سبيل أقوم ، من البحث العلمي الحر ، واجتناء
ثمراته ، ثم ترى الاسلام يفرض عليه نشر هذا العلم الذي توصل اليه ، وايصاله للناس ،
لما أن كتماناً من الكبائر التي تستوجب العذاب الأليم ، وهذا من لوازم ترك فرض ، أو

الاستهتار بأداء واجب ، ونشر العلم سبيل الى الانتفاع منه ، وتمكين من العمل به ، اذ هو النتيجة العملية للبحث والاجتهاد ، **والا فلن ينفع تكلم بقى لا نفاذ له** ، على حد تعبير عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - فكان هذا الأصل من أهم أصول الحضارة الانسانية في الاسلام ، كما ترى .

نخلص من هذا ، الى أن مبدأ حرية الفكر ، والاستقلال بالرأي ، قد تأصل في الاسلام ، في وقت مبكر جداً ، بما أرسى من مبدأ تحريم التقليد ، أو الاجترار في العلم ، أو الجمود على المنقول ، بل لا بد أن يصدر الرأي بالاستدلال ، وهو ما أرساه الامام الشافعي منذ القرن الثاني الهجري أصلاً عاماً في الاجتهاد ، في رسالته الأصولية ، حيث يقول ما نصه : « ليس لأحد دون رسول الله أن يقول الا بالاستدلال » (١٣٣) .

فتلخص أن قول الصحابي ، واجتهاده ، فيما للرأي فيه مجال ، في تفسير ، أو فقه ، لا يعني من النظر في الدليل ، أضف الى ذلك ، تغيير الظروف التي هي منشأ أدلة تكليفية أخرى قد تعارض حكم الأصل ، كما يقول الامام الشاطبي (١٣٤) ، مما يستلزم أن يكون لكل عصر مجتهدوه ، يبحثون قضاياهم ، ومشاكلهم ، وحاجاتهم ، في ضوء الكتاب والسنة ، ثم امداده بالأحكام المناسبة التي تحقق له مصالحه المشروعة ، والا كان الانتكاس ، والجمود ، والتخلف ، والضلال البعيد .

وهذا الذي قدمناه ، من شأن الصحابي ازام صحابي مثله ، فيما اذا انتهى كل منهما الى مجتهد خاص به ، متفق عليه ، وانما الخلاف فيما اذا اجتهد أحدهما ولم يجتهد الآخر في المسألة مینها ، أیكون لهذا الأخير تقليد الأول ؟

وما يجري على الصحابة في مجتهداتهم من أحكام ، هو جارٍ على التابعين والعلماء من بعدهم ، رضوان الله عليهم أجمعين .

وممكن الضيف فيما أصله الامام الطبري ، من وجوب عدم الخروج عن آرائهم جملة ، هو الاطلاق ، خلافاً لما عليه جمهور العلماء من الأصوليين والفقهائ الذين فصلوا بين ما اذا كان « المأثور » عن الصحابة « أمراً تعبدياً » لا مجال للرأي فيه ، فيكون في حكم المرفوع الى النبي ﷺ لأن الغالب على الظن أنهم لم يقولوه الا سماعاً منه ﷺ فلم يكن ثمرة لاجتهادهم ، اذ الفرض أنه شأن تعبدی محض ، كالمقدرات مما لا يعرف الا توقيفاً ، بخلاف ما اذا كان قابلاً للتعليل ، لادراك أساس تشريع حكمه ، أو كما يقول الأصوليون « معقول المعنى » و« الحكمة » الظاهرة التي يمكن تبينها ، مما للرأي فيه مجال ، فيكون أثراً مجتهداً فيه ، سواء ما كان منه في نطاق النص ، أو فيما لم يرد فيه نص أصلاً ، استهداء بسمت الحق ، وروح التشريع ، أو كان اجتهداً في تطبيق نص على الوقائع المروضة ، بظروفها القائمة ، عامة كانت أم خاصة ، ولو كان هذا النص قطعي الثبوت والدلالة ، على النحو الذي رأينا في اجتهاد عمر - رضي الله عنه - في « سهم المؤلفة قلوبهم » من الزكاة ، حيث انتهى به اجتهاده الى اسقاطه عنهم ، على

الرغم من صراحة النص ، وقطعية مدلوله ، وذلك لتغير الظروف العامة في الدولة يومئذ (١٣٥) ، إذ أصبحت في عزة ومنعة وغنية عن التأليف في مواقع الوجود ، مراعيًا في ذلك الظروف العامة التي تكتنف الدولة ، سياسية كانت أم عسكرية أم اقتصادية ، أم غير ذلك .

ب - هذا ، وقد كان اجتهاد «السلف» في التطبيق ، لا يقل خطراً ، وأثراً وأهمية ، عن الاجتهاد في التفهم والاستنباط ، لما يرتبط بالتطبيق الثمرة العملية من القواعد النظرية ، بما يخرجها من حيز النظر والتجريد الذهني ، إلى الواقع الماثل المحسوس ، وتلك هي طبيعة التشريع نفسه ، من كونه حكماً ثابتاً نصاً أو دلالة ، منفيًا بغاية مرسومة ، وحكمة متوخاة ، هي المقصودة للشارع أساساً في تشريع النص وحكمه ، ثم تطبيقاً عملياً لهذا الحكم على موضوعه ، بحيث يحقق مقصود الشارع من أصل تشريعه ، في حياة المجتمع ، فيصبح ذلك الحكم النظري المنوط بحكمة تشريعه ، وضعاً قائماً ذا كيان ، سياسي ، أو اجتماعي ، أو اقتصادي ، أو عسكري أو غير ذلك ، وهذا النوع من الاجتهاد بالرأي في التطبيق ، قد مارسه «السلف» الصالح على نحو عملي واسع النطاق ، حكماً ، وقضاء ، وافتاء ، أبان اتساع رقعة الدولة بفضل اتساع حركة الفتح ، لاتصاله بمرفق «العدل» في الاسلام الذي يتمثل أقوى ما يتمثل في «المصلحة العامة» للدولة ، وقد كان المجتهدون من السلف الصالح هم رجال الدولة غالباً .

يرشدك الى هذا ، اجتهاد عمر أيضاً في مسألة «تقسيم أراضي العراق ، على الفاتحين» ، تطبيقاً عملياً لقوله تعالى : « واعلموا أنما غنمتم من شيء ، فإن لله خمسه ، وللرسول ولذي القربى ، واليتامى ، والمساكين ، وابن السبيل » الآية (١٣٧) « حيث امتنع عن التقسيم الذي هو مفاد ظاهر الآية الكريمة ، متبصراً بمآل هذا التطبيق مستقبلاً ، وأثره على كيان الدولة ، في ظروفها القائمة آنذاك ، اجتماعياً ، واقتصادياً وسياسياً ، وعسكرياً ، ترى ذلك واضحاً في تفسيره لوجهة نظره ، وتدليله فقهيًا وتشريعياً على صدقها وصوابها (١٣٨) ومشرعيتها ، وظل يحاور فريقاً من كبار الصحابة في هذا الاجتهاد بالرأي في مجال النص تطبيقاً حتى أقنعه بوجهة نظره في هذا الاجتهاد .

هذا ، وقد أشار الامام الشاطبي ، الى أن هذا الاجتهاد بالرأي الواقع « من السلف » على نطاق واسع ، هو ماض الى يوم القيامة ، سداداً لحاجات الأمة اليه ، في كل عصر ، بما ينتابها من تطور مردده سير الحياة بالناس ، باعتبار أن هذا النوع من الاجتهاد بالرأي تطبيقاً ، للظروف مدخل في التشكيل الفقهي للوقائع المعروضة ، محل الاجتهاد ، بحيث يختلف النص الملائم ، أو الحكم المناسب لها ، ولو استوجب ذلك اخراجها من عموم حكم النص الذي كانت مندرجة في جزئياته ، أو قاعدته العامة ، ليطبق عليها نص أو حكم آخر هو أدنى الى تحقيق العدل والمصلحة ، وهذا ما يطلق عليه الأصوليون اصطلاحاً «الاستحسان» الذي هو خطة تشريعية ينتهجها المجتهد ، نظرياً أو عملياً ، لتحقيق ما هو عدل ومصلحة في ظل ظروف قائمة معينة ، وأشار اليه الامام ابن رشد في بداية المجتهد حيث يقول : « الاستحسان التفات الى المصلحة والعدل (١٣٩) » .

وتأسيساً على هذا ، لم يمد ثمة من وجه تشريعي يبرر ما ذهب اليه الامام الطبري من أصل في منهج تفسيره ، يقضي بأن لا يجوز للمفسر المجتهد - أياً كان - أن يخرج عن المأثور من الصحابة ، وذلك لما بينا من اختلاف الظروف ، حتى اذا تماثلت ، أو كان الاجتهاد قائماً على علة ثابتة لا تتغير ، لعلها بمصلحة انسانية ثابتة ، وجب الأخذ به بالنظر الى دليله ، لا الى ذاته ، ما لم يكن ثمة رأي آخر أقوى منه دليلاً وحجة ، اذ العمل بالراجح واجب ، وهذا مؤدى قولنا ، أن رأي الصحابي لا يعفي من النظر في الدليل ، والكل في نطاق الشريعة - كما قدمنا .

وعلى هذا ، فقد يؤدي الأخذ بالمأثور الاجتهادي من الصحابة ، أو التابعين في مسألة معينة ، مما يكون للظروف القائمة في عصرهم ، ملحظاً أو مدخلاً في استنباط ذلك الحكم ، وتطبيقه ، لضمان مشروعية نتائجه (١٤٠) ، أقول : قد يؤدي العمل به ، في ظروف مغايرة الى النقيض من تلك النتائج ، فينهار العدل المرتبط به ، أو المصلحة العامة التي ينبغي أن يكون منوطاً بها ، حتى كانت أساساً في تشريع ذلك الحكم ، لصيانتها وتحقيقها واقماً ، فتبين بجلال ، أن الالتزام بعدم الخروج على المأثور ، باطلاق ، ودون تفصيل - على ما ذهب اليه الامام الطبري أصلاً في منهجه - موقف في المحاذير ، لا محالة ، فكان لا بد من النظر في الدليل أولاً ، وهو السنن الذي سار عليه مجتهدو الصحابة أنفسهم - ولا سيما عمر - إمام أهل الرأي - رضوان الله عليهم - وعلى النحو الذي رأيت ، هذا فضلاً عن احتمال خطأ الصحابي في الاجتهاد في استنباط أصل الحكم ، نص لمعوم الحديث الذي روينا .

ج - ويتجه على الامام الطبري أيضاً ، أن تفسير القرآن الكريم - وآياته البينات بحر - لا ساحل له (١٤١) - واستنباط قواعده تشريعية - وهي في معظمها جاءت على نحو كلي كما ذكرنا - ثم استخلاص حقائقه الكبرى ، وغاياته البعيدة ، عن طريق الاستقراء ، المقصود الأول من كل أولئك هو تحقيق وجودها فعلياً في المجتمع البشري ، وفي كل عصر ، وذلك بالتنفيذ ، والتطبيق اجتهاداً ، أي بعد بحث وتحليل للوقائع ، وما يحتف بها من ظروف - وهي متجددة عبر الزمن - عامة كانت أم خاصة ، ولا ريب أن الاجتهاد في التطبيق قائم على أساس أعمال الرأي من أهله ، بما يكتيف تلك الوقائع ، ويشكلها فقهاً ، بحيث يكفل سلامة النتائج ، وتحقيق المصالح التي هي روح التشريع ، وملاك أمره ، ومنتهى غايته ، وهذا أمر يناهز الالتزام بالمأثور الاجتهادي باطلاق ، وفي عموم الأحوال ، دون تفصيل ، ودون النظر فيما ينشأ عن هذه الظروف المتغيرة من أدلة ، ربما لا تكون قد طرأت في عهد الصحابي ، والا كان تطبيقاً آلياً عشوائياً غير مستبصر ، وهذا يناهز صنيع السلف أنفسهم ، على النحو الذي بينا ، حين كانوا يمثلون الرأي في كل واقعة تطرأ على حدة ، ويختلفون في الاجتهاد والتقدير أيما اختلاف ، توصلوا الى ما هو حق وعدل ومصلحة حيوية جوهرية جديدة بالتقدير والاعتبار .

تبين لك - فيما أحسب - أن موقف الامام الطبري في هذه المسألة يحمل من أسباب الضعف ما لا يسع عالم أو منصفاً قبولها ، أو التسليم بصحتها ، يؤيد هذا قوله تعالى :

« وان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول، ذلك خير وأحسن تأويلاً » أي عاقبة ومآلا ، وهو ما أشار اليه الامام الطبري نفسه ، في تفسيره لهذه الآية (١٤٢) ولا ننفي بالدليل الذي أوجبنا الرجوع اليه على الرغم من ورود المأثور الاجتهادي عن الصحابي ، الا هذا ، لأنه أسلم عاقبة ، وأمن مرداً ، والمبرة بالتنازع - كما يقول الامام الشاطبي (١٤٣) - والنظر في مآلات الافعال ، معتبر مقصود شرعاً ، وعلى أساسها ، يكون التكييف بالمشروعية وعدمها ، بعد تفسير النص ، وتبيين مضمونه وحكمه ، ومناطه ، وسائر دلالاته ، ولغاياته .

د - هذا ، وقد سبق القول ، أنه اذا وجب أن يكون المأثور الثابت من السنة حجة ملزمة ، اجماعاً ، للدلالة التي نهضت بكونها مصدر العلم في تفسير الكتاب - وهذا ما تستوجبه خصيصة النص القرآني نفسه من أنه غيبي موحى به - فإنه لا يستقيم بالنسبة الى «المأثور» من مجتهدات الصحابة ومن بعدهم - عندما ليس للرأي فيه مجال - أن يعتبر في حكم السنة الثابتة المرفوعة الى النبي ﷺ لما بينا ، من أنهما مختلفان مصدرًا ، فيتفاوتان حجية بالضرورة ، لأن السنة الصحيحة الثابتة ، من آثار النبوة المصومة الصادرة عن الوحي ، الواجبة الاتباع ، بخلاف غيرها من المجتهدات المأثورة ، أيا كان مصدرها ، بما هي مجال واسع للاحتتمالات ، بدليل اختلاف الصحابة أنفسهم في المسألة الواحدة ، بل وفي النص الواحد مفردات وجملاً - تفهماً واستنباطاً أو تطبيقاً - أيما اختلاف !

هـ - هذا ، ولا يتأل أن مانع بصدد البحث فيه ، هو تفسير القرآن ، وهذا مغاير للاجتهاد بالرأي في الفقه ، لأننا نقول ، ان الاجتهاد بالرأي في التفسير ، فرع عن الاجتهاد بالرأي بوجه عام ، والدليل هو الدليل .

وأيضاً ، اجتهاد الصحابة قد اتخذ من تفسير أي القرآن الكريم مجالاً واسعاً لاستنباط الأحكام في الفقه ، ألا ترى الى عمر بن الخطاب ، وتلميذه عبدالله بن مسعود - رضي الله عنهما - حيث ذهبا الى أن العامل المتوفى عنها زوجها ، عدتها وضع الحمل ، طالت أو قصرت ، وقال علي وابن عباس - رضي الله عنهما - تمتد بأبعد الأجلين : وضع الحمل أو الاعتداد بأربعة أشهر وعشر ، ومنشأ الخلاف ، تفسير نصين عامين من القرآن الكريم ، تعلقا بالمتوفى عنها زوجها ، وهي حامل ، حيث تعارض ظاهرهما ، ولا يتسع المجال هنا ، لبيان وجه الرأي عند كل فريق في تفسيرهما وتأويلهما على وجه ينسقي بين النصين حكماً ، رفعاً للتعارض البادي (١٤٤) . فالفريق الأول ذهب الى تخصيص آية البقرة (١٤٥) بآية الطلاق (١٤٦) ، والثاني ذهب الى اعمال الآيتين معاً ، ولم ير تعارضاً بينهما ، ومعلوم ، أن اعمال الدليلين - ما أمكن - خير من أهملهما ، أو أهمل أحدهما .

وأيضاً ، من اجتهاد عثمان بن عفان - رضي الله عنه - رأيه الذي يقضي بارت الزوجة من زوجها الذي طلقها بائناً في مرض الموت ، ما دامت في العدة ، لأنه طلاق تمسفي يقصد به الفرار من توريثها ، ليعامل بنقيض قصده استثناء من الأصل العام القاضي بعدم التوريث ، لانقطاع العلاقة الزوجية ، بالبينة .

وكذلك أفتى ابن عباس ، فيمن ماتت عن زوج وأبوين ، بأن للزوج النصف ، وللأم الثلث ، وللأب الباقي تمصيباً ، تمسكاً بظاهر قوله تعالى : « فان لم يكن له ولد ، وورثه

أبواه ، فلامسه الثلث « (١١٧) ، وقال زيد بن ثابت ، وبقيت أعلام الصعابة : لها ثلث ما بقي بعد فرض الزوج ، نظرا للمعنى المقصود من تشريع الحكم : لأنها والأب - ذكر وأنثى - ورثا بجهة واحدة ، فللذكر مثل حظ الأنثيين ، كالأولاد والأخوة (١١٨) بمقتضى القاعدة العامة التي أرساها القرآن الكريم بصريح النصوص ، وغير ذلك كثير مما هو مظهر لأعمال الرأي في نصوص القرآن الكريم ، تفهما وتعمقا ، واستشرافا للمعاني المقصودة من أصل تشريع الحكم ، والاختلاف بينهم واقع ومشهور ، نتيجة لذلك .

هذا ، وقد سنا أن أعمال الرأي في القرآن ، تفسيرا ، فيما للرأي فيه مجال ، نزع عن الاجتهاد بالرأي في الشريعة بوجه عام ، والدليل هو الدليل .

و - الإمام الطبري يسقط نقده على ما صدر من آراء عن الثقات من السلف ، المشهود لهم بالإمامة في التفسير ، ويخطئهم أحيانا ، وتارة يصف آراءهم بالفساد (١١٩) ، لعدم استنادها - في نظره - إلى أصل شرعي ثابت .

على الرغم من اشتراط الإمام الطبري - كما رأيت - شرطا عاما بالنسبة إلى «المأثور» عن أئمة السلف ، وعلماء التابعين ، بحيث لا يجوز لأي مفسر أن يخرج عن آرائهم ، نراه هو نفسه يسلك سبيل حرية الرأي ، في النقد ، والتمحيص ، والتقدير ، والترجيح بالأدلة مسلكا ينم عن شخصيته العلمية الجادة الموضوعية المنصفة حقا ، تحرياً للحق القرآني وحرصاً عليه أن يناله تحريف ، أو يستبدل به هوى ، مما كان شائعا في عصره ، اثر نشوء الفرق الدينية ، والمذاهب السياسية (١٢٠) ، وقد أشار إلى ذلك في مناسبات عدة من تفسيره .

من ذلك مثلا ، موقفه من تأويلات ذوي الأهواء ، ممن ينتسبون إلى تلك الفرق والمذاهب في قوله تعالى : « هو الذي أنزل عليك الكتاب ، منه آيات محكمات هن أم الكتاب ، وأخر متشابهات » (١٢١) . يقول الطبري : « وأولى القرين في ذلك بالصواب ، قول من قال : معناه : إرادة اللبس ، والشبهات ، فمعنى الكلام إذا ، فأما الذين في قلوبهم ميل من الحق ، وحيف عنه ، فيتبمون من أي الكتاب ما تشابهت ألفاظه ، واحتمل صرفه في وجوه التأويلات ، باحتماله المعاني المختلفة ، إرادة اللبس على نفسه ، وعلى غيره ، احتجاجا به على باطله الذي مال إليه قلبه ، دون الحق الذي أبانه الله ، فأوضحه بالمحكمات من أي كتابه (١٢٢) » .

ثم يتابع الإمام الطبري قوله : « وهذه الآية وإن كانت نزلت فيمن ذكرنا أنها نزلت فيه من أهل الشرك ، فإنه معني بها كل مبتدع في دين الله بدعة ، فمال قلبه إليها ، تأويلاته لبعض متشابه أي القرآن ، ثم حاج به أهل الحق ، وعدل عن الواضح من أدلة آية المحكمات ، إرادة منه بذلك ، اللبس على أهل الحق من المؤمنين ، وطلبا لعلم تأويل ما تشابه عليه من ذلك ، كائنا من كان ، وأي أصناف البدعة من ... أهل المجوسية ، أو كان سبيا أو حروريا ، أو قديريا أو جهميا ، كالحدي قال يبيح فاذا رأيتم الذين يجادلون به ، فهم الذين عنى الله ، فاحذروهم » (١٢٣) .

ولعل هذا اللون من الاجتهاد بالرأي - تأويلاً مستغافياً، أو مفرضاً ، غير موضوعي ، ولا علمي - هو الذي حدا بالامام الطبري الى التحفظ في اعمال الرأي ، والتمسك بالماثور من آراء السلف ، فكان موقفه هذا ، أشبه برده الفعسل لما كان سائداً في عصره ، من المبالغة في التفسير بالرأي ، وتطويع المعنى القرآني ، عن طريق تفسير المتشابه من آيه ، لأغراضهم الخاصة ، وتدعيماً لبدعهم الباطلة ، فكان لذلك على حذر من الاجتهاد بالرأي بوجه عام .

غير أن رد الفعل هذا ، لما كان سائداً في عصر معين ، من الشطط ، والمبالغة ، لا يصلح - فيما نعتقد - أساساً للحكم على الاجتهاد بالرأي في التفسير ، من أهله ، مصدره علمياً موضوعياً ، تدعمه الأدلة الناهضة .

والواقع ، أن القرآن الكريم هو الذي أرسى مبدأ حرية الرأي العلمي ، أصلاً للاجتهاد ، بما حث على التدبر ، والتمقل ، والتفكير ، في العديد من الآيات الكريمة .

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو : كيف نوفق بين موقف الامام الطبري من آثار السلف على النحو الذي رأيت ، واتخاذ مبدأ حرية الرأي والاجتهاد أساساً فيما يصدر عنه من نقد - وهو مبدأ مستقر منذ العهد الأول - وبين اشتراطه شرطاً عاماً ، يحظر فيه الخروج عن أقوالهم باطلاق ، ويقف محاذراً بين المفسر وبين النظر في الدليل ، مخالفاً في ذلك جمهور علماء المسلمين الذين يرون أن الاجتهاد بالرأي فيما فيه مجال ، مما هو قائم على أصل ثابت شرعاً ، هو مصدر للمعلم في التفسير (١٥٤) بل أمر متعبد به شرعاً (١٥٥) ، مما يفيد أن للعنصر العقلي المتخصص في تفهم النص القرآني ، في كل عصر ، مدخلاً دلالياً معتبراً شرعاً ، بمقتضى قوله تعالى : « ولوروده الى الرسول ، وأولي الأمر منهم ، لعلمته الذين يستنبطونه منهم » (١٥٦) . وقد أورد الامام الطبري أثراً في تفسير « أولي الأمر منهم » أنهم : « أهل الفقه في الدين ، والعقل » (١٥٧) أي الى علماءهم المجتهدين ، لقوله تعالى : « لتبينته للناس ، ولا تكتمونه » (١٥٨) . وابداء الرأي الاجتهادي في تفسير أي القرآن ، بيان له ، عملاً باطلاق النص ، والأمر بالتبيين ، يوجب الفرضية ، وهذا معنى كون الاجتهاد بالرأي متعبداً به شرعاً ، وهو ما أدركه المتأخرون من بعد ، كالامام الغزالي ، حيث يقول : « أن ظاهر التفسير ، ليس هو منتهى الادراك فيه » (١٥٩) ويقول أيضاً (١٦٠) : « فإن من الآيات ما نقل فيها عن الصحابة والمفسرين خمسة معان ، ستة وسبعة » ، ونعلم أن جميعها غير مسموع من النبي ﷺ فيكون ذلك مستنبطاً بحسن الفهم ، وطول الفكر ، ولهذا قال ﷺ لابن عباس - رضي الله عنه - : « اللهم فقهه في الدين ، وعلمه التأويل » (١٦١) . على ما سيأتي بحثه مفصلاً في موقف الامام الطبري من « التأويل » بوجه خاص ، و « الاجتهاد بالرأي » في التفسير ، بوجه عام ، أقول كيف يمكن التوفيق بين هذين الموقفين ؟ عسير جداً .

وعلى هذا فإن الذي استقر عليه جمهور العلماء (١٦٢) ، من الأصوليين والفقهاء ، هو خلاف ما اتجه اليه الامام الطبري في منهج تفسيره ، حيث حظر على المفسر المجتهد ، أيّاً كان ، أن يخرج عن المأثور السلفي جملة ، وباطلاق ، دون تفصيل (١٦٣) ، كما نوهنا .

مقام الصعبة يورث رفعة القدر، وعِظَمُ الشأن ، وكمال الفضيلة ، بلا نزاع ، ولكن

هذا لا يستلزم استواء المأثور عن الصحابي من الرأي ، والسنة المرفوعة الى النبي ﷺ الا بما يستند اليه رأي الصحابي من دليل قوي ، وتفصيل ذلك :

أ - لا نزاع أن مقام الصحبة أمر عظيم ، تكمل به الفضيلة ، ويعظم به الشأن ، وتحقق به الخيرية (١٦٤) ، من حيث الكمالات النفسية ، ومكارم الأخلاق ، ولكن هذا لا يستلزم بالضرورة أن يرقى رأيه الاجتهادي - ان في تفسير القرآن ، ومجال النص ، أو الاجتهاد الفقهي بوجه عام ، بما اعتمد « السلف » « الشواهد العامة » من القرآن والسنة ، في مراعاتهم لمصالح الناس المتجددة ، حيث حدث هذا في كثير من الوقائع التي لا تحصى ، مما سنأتي على ذكر بعض منها - أقول ان فضل الصحبة هذا لا يستلزم أن يرفى رأي الصحابي المجتهد فيه الى مستوى السنة الثابتة الصحيحة المرفوعة الى النبي ﷺ لما قدمنا من أنه لا يخرج عن كونه مجتهداً غير معصوم عن الخطأ ، وللدالة الدالة على بطلان تقليد المجتهد ، أيما كان ، بل لا بد للمتمكن من الاجتهاد ، أن يتدبر القرآن ، في كل عصر ، لمعوم قوله تعالى : « أفلا يتدبرون القرآن ، أم على قلوب أقفالها » (١٦٥) وإذا كانت « الخيرية » في الخلق والفضيلة ، والكمال النفسي ، لا تعصم من الوقوع في الخطأ في الاجتهاد - والصحابة - رضي الله عنهم - في واقع الأمر قدوة يتأسى بهم في مسلكهم ، بما توفر فيهم من الحرص على الالتزام بأحكام الشريعة الثابتة بالكتاب والسنة ، وأخذهم أنفسهم بها - فانه ينبغي أن يحمل قوله ﷺ - كما يقول الامام الشوكاني - : « عليكم بسنتي ، وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي » وقوله عليه السلام : « أصحابي كالنجوم ، بأيهم اقتديتم اهتديتم » - على فرض صحته وثبوته - على ذلك المعنى من وجوب الاقتداء بهم في مواقفهم ، ومسلكهم ، ومن ذلك ، الا يصدر عن مجتهد أو عالم قول « الا وقد عرف دليله من كتاب أو سنة ، كما كانوا يفعلون » وهو ما أشار اليه الامام الشوكاني ، حيث يقول ما خلاصته : « والحق أنه - أي رأي الصحابي - ليس بحجة ، فان الله تعالى ، لم يثبت الى هذه الأمة نبياً ورسولاً الا محمداً ﷺ والأمة كلها مأمورة باتباع الكتاب والسنة ، فمن قال انها تقوم الحجة في دين الله عز وجل ، بغير دليل من كتاب وسنة ، وما يرجع اليهما (١٦٦) ، فقد قال في دين الله بما لا يثبت ، وأثبت في هذه الشريعة الاسلامية شرعاً ما لم يأمر الله به ، وهذا أمر عظيم ، وتقول بالغ (١٦٧) ولا يحل لمسلم الركون اليه ، ولا العمل عليه » (١٦٨) وهذا صريح في نقض ما أصّله الامام الطبري في منهج تفسيره ، بالنسبة الى آراء السلف ، من قبيل أنه اذا انتفت الحجة الملزمة عند رأي الصحابي ، فانها منتفية أيضاً عن آراء الصحابة المتباينة ، لمكان الاحتمالات فيها !

ب - هذا ، وقد ذهب الحنفية في مسألة حجية « رأي الصحابي » الى التفصيل : فان كان ما روي عنه مما يدرك بالرأي ، وقد اشتهر ، ولم يمر له مخالف ، فهو حجة .
وأنت عليم بأن هذه « الحجة » مردّها - كما نرى - الاجماع السكوتي ، وليس رأي الصحابي في حد ذاته .

ويرى الحنفية أيضاً أنه اذا لم يشتهر ، فقليل ليس بحجة ، لكون احتمال سماعه مرجوحاً ضعيفاً ، اذ الصحابي ليس ممنوعاً من الاجتهاد ، فله اجتهاد فإخطا ، ولا حجة مع قيام هذا الاحتمال ، فيكون الصحابي كغيره من المجتهدين .

وأما ان كان مما لا يندرك بالرأي ، فهو حجة اتفاقاً عندهم ، لأنه لا يقول بمثله
الا « سماعاً » عن النبي ﷺ ، فكان كالمرفوع ، لادانته ، بل لكون مرده الى السماع ، وهو الراجح ،
لا الى مجرد الاجتهاد بالرأي .

أهم أسباب اختلاف الصحابة ، ومن بعدهم ، في فهم القرآن الكريم ، وتفسيره ، هو
تصرف النص القرآني نفسه ، في وجوه الدلالات ، مما ألجأهم الى الاجتهاد بالرأي القائم
على غلبة الظن ، فضلاً عن أن دلالات الآيات القرآنية ليست قطعية كلها ، مما يستلزم
الاجتهاد في كل عصر ، لوحدة السبب .

وبيان ذلك ، أن الصحابة ومن بعدهم - رضوان الله عليهم - قد اتخذوا - في صدد
تفسيرهم للقرآن الكريم - منهجاً تحليلياً ، يتناول تحقيق مدلولات المفردات ، أولاً ، فكان
منها « المشترك » بين معنيين ، أو أكثر ، مما يستلزم تعيين أحدهما مراداً للشارع ، بالاجتهاد ،
وترجيحه بالدليل ، ومنها تعيين كون اللفظ مستملاً في حقيقته أو مجازه ، اجتهاداً ،
كاختلافهم في أن الجذ كالآب ، يعجب الاخوة من الميراث ، كما يتناول ما يبدو من التعارض
الظاهري بين النصوص ، على نحو ما أتينا بمثال له ، مما يستوجب « التنسيق » بينها بما
يرفع هذا التعارض البادي ، وذلك سبيله الاجتهاد بالرأي ، لأنه تصرف في المعاني لا في الألفاظ
أو الاختلاف في فهم معنى الآية الكريمة كلاً ، أو يتناول تطبيق النص القرآني نفسه ، ولو
كان واضحاً وقطعياً على الوقائع المستجدة المعروضة ، لاختلاف « ظروف التطبيق ومآلاته »
- عامة كانت أو خاصة - لما للظروف الملازمة من أثر في تكييف الواقعة المعروضة ، كما ذكرنا ،
فيقع نتيجة لذلك الاجتهاد ، الاختلاف في التقدير ، والصحابة - في الواقع - متفاوتون ملكات ،
وقدرات ، فكان الخطأ محتملاً ، وهو ما أورده الامام السرخسي في مبسوطه ، اذ يقول مانصه :
« والدليل على أن الخطأ محتمل في فتوَاهم ، ما روي أن عمر - وهو امام أهل الرأي -
سئل عن مسألة فأجاب ، فقال رجل ، هذا هو الصواب ، فقال عمر : « والله ما يدري عمر
أن هذا هو الصواب أو الخطأ ، ولكني لم أَلِ عن الحق (١٦١) » أي لم أقصر في بذل الجهد
في طلبه .

وهذا هو عين مسلك أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - ، في الاجتهاد بالرأي ، فكان
يقول بعد أن ينتهي الى ما يراه راجحاً : « فإن يكن صواباً ، فمن الله ، وإن يكن خطأ ، فمني ،
وأستغفر الله (١٧٠) » وكان هذا القول منه في صدد تفسيره للفظ « الكلالة » في القرآن
الكريم ، فلم يكن أحد من مجتهدي الصحابة يقطع ، بأن ما انتهى اليه من رأي هو الصواب ،
كما رأيت .

هذا ، وذهب الامام الطبري الى أن الأصل عنده في التفسير ، ألا يخرج عن آرائهم
جميعاً - على الرغم من اختلافهم فيما بينهم في المسألة الواحدة ، أو النص الواحد ، اختلافاً
بعيد المدى - لا تنهض به حجة ، اذ لا ينشأ من عدم الخروج عن هذه الآراء المحتملة
للخطأ ، قرينة على الحق والصواب ، لأن هذا دليل عدمي ، ولا سيما اذا كانت
متناقضة ، يتمذر التوفيق فيما بينها - كما يقول الامام الغزالي فيما نصه :
« ولا ينبغي أن يُفهم منه (١٧١) أنه يجب أن لا يفسر القرآن بالاستنباط والفكر ، فإن

من الآيات ما نقل فيها عن الصحابة والمفسرين، خمسة معان ، ستة ، وسبعة ، ونعلم أن جميعها غير مسموع من النبي ﷺ فانها قد تكون متنافية لا تقبل الجمع (١٧٢) « أقول مثل هذه الآراء المتباينة التي تستعصي على التوفيق والتنسيق فيما بينها ، مما لا تنتهض به الحجة القاطعة الملزمة ، لمكان الاحتمالات ، والتضارب أو التناقض فيما بينها ، وما يؤذن أيضا بأن باب الاجتهاد في موضوعها لا يزال مفتوحاً ، بخلاف ما لو صدرت هذه الآراء عن فكرة متعددة ، أو معنى محدد ، لكان اجماعاً بالمعنى الأصولي ، وهو حجة قاطعة ، ومصدر للتشريع ، بل هو أقوى الاجماعات ، حجة ، لصدوره عن الصحابة ، ولكن الامام الطبري لم يخصص أصله بهذا النوع من الاجتهاد الجماعي القائم على الاتفاق في الرأي ، بل أطلق حتى ألزم المفسر المجتهد - أي كان - بعدم الخروج عن آراء الصحابة ، بل ومن بعدهم ، من علماء التابعين وتابعيهم ، ولو متخالفة أو متباينة في موضوع واحد ، في الوقت الذي لم يلزموا هم أنفسهم بذلك - وهو ما لا نرى التسليم به ، قاعدة عامة في المنهج العلمي لتفسير القرآن الكريم ، لما عرضنا من الأدلة ، فضلاً عن أن جمهور العلماء منذ القدم على خلافه - كما أسلفنا - وما أرى هذا الموقف من الامام الطبري ، الا صدق أو رد فعل لما وقر في نفسه ، مما كان شائعاً في عصره من اعمال الرأي في التفسير ، تدعيماً لوجهة نظر مذهبية ، أو ترويضاً لفكرة مسبقة من قبيل من ينتمون الى الفرق الدينية أو السياسية المتصارعة ، آنذاك ، مما أشار اليه هو في كثير من المناسبات ، وسقنا أمثلة لذلك آنفاً ، في مواقع تفسيره لبعض الآيات ، مشدداً للتكبر على ذوي هذا اللون من الاجتهاد الذي اعتبره منشأ الابتداع في الدين ، مما يوحي أيضاً بأن موقفه هذا كان بمثابة سد للذريعة التقول على الله تعالى ، بالرأي المفروض ، والاجتهاد المفتعل الملق غير القائم على العلم والموضوعية والتجرد ، كما بينا .

فتلخص ، أن مجتهدات الصحابة وغيرهم من « المأثور » الذي للرأي فيه مجال ، لا تعفي من النظر في الدليل ، حتى اذا ظهر قديم ، أيّاً كان المفسر أو المجتهد ، وهو ما أشار اليه الامام الشافعي الذي تمذهب الامام الطبري نفسه بمذهبه - فقها وأصولاً - أصلاً عاماً في التفسير ، مما أوردناه آنفاً ، حيث يقول في كتابه « الرسالة » ما نصه : « ليس لأحد دون رسول الله ، أن يقول الا بالاستدلال » (١٧٣)

هذا ، ويرى الامام الشافعي أيضاً - على الرغم من أنه يقدر علماء الصحابة حق قدرهم في الاجتهاد - أن الدليل مقدم على رأي الصحابة ، وأن ليس ثمة ما يمنع شرعاً من معاجلتهم في مجتهداتهم ، ليعلم مدى ما تنتهض عليه من دليل ، أو ما يقطع المنطق التشريعي من استدلال ، وهو ما أطلق عليه العلماء فيما بعد « قوة الشرع » (١٧٤) وروحه ، بل ترى الامام الشافعي يأنس في نفسه الكفاءة والقدرة العلمية على مغالبة مجتهدى الصحابة بالعبارة والبرهان لو أنه عاصرهم ، حيث يقول ما نصه : « كيف أترك الحديث لقول من لو عاصرته لحججته » (١٧٥) أي غلبته بالحجة والبرهان ، اذا كان يصدر في رأيه عن اجتهاد .

هذا ، وما كان للامام الشافعي أن يصدر عنه مثل هذا القول بالنسبة الى الصحابة ومن بعدهم - وهو من يقدرهم قدرهم ، ويقتضي أثر بعضهم في سنتهم - لولا أنه يرى أن له حقاً

في الاجتهاد فيما اجتهد فيه السلف الصالح انفسهم - اذ ليس في الكتاب والسنة ما يدل على أن باب الاجتهاد قد اوصد من دون المتكئين من الاجتهاد ، وأهله ، أو أن الاسلام قد حجر يوماً على العقل العلمي أن يفكر ، ويبحث ، ويجتهد ، بل الأدلة متضاربة وناهضة على العكس من ذلك تماماً ، وباطلاق ، كما قدمنا ، بل لم يجعل الاسلام - كما يقول الامام الشافعي - رضي الله عنه - لأحد من بعده - عليه السلام أن يفسر أو يجتهد دون استدلال أيا كان وحتى رسول الله عليه السلام لا تجدد فيما سن مما ليس فيه بعينه نص من الكتاب ، الا ويرتد الى أصل فيه ، وصادر عنه ، إذ لا يعقل أن يخالف الرسول ربه : « ولو تقول علينا بعض الأقاويل ، لأخذنا منه باليمين ، ثم لقطعنا من الوتين (١٧٦) » وفي هذا المعنى يقول الامام الشافعي : « وسن رسول الله عليه السلام فيما ليس فيه بعينه نص كتاب (١٧٧) ٠٠٠ ولم يسن سنة قط ، الا ولها أصل في الكتاب (١٧٨) »

أما ما كان يساور الامام الطبري من الخشية من الابتداع في الدين ، جراء الاجتهاد بالرأي ، فذلك هو الرأي المجرد المغرض المذموم شرعاً باتفاق الأئمة ، بل المحرم تحريم الكبائر - كما أسلفنا - وليس البحث فيه ، لأننا اشتغلنا أن يكون الرأي علمياً موضوعياً ناشئاً عن الحجة والبرهان القوي ، وكررنا الإشارة الى أن اجتهاد الصحابي لا يعفي من النظر في الدليل ، وبدهي أن لا ابتداع حيث الحجة والبرهان القوي ، لأن الابتداع قوامه القول ، والاختلاق ، وإنشاء قواعد ومفاهيم مبتدأة لم يأذن بها الله ، وهو افتئات على حق الله في بيئات هداة وتشريعه ، مما يستوجب أن يتبوأ صاحبه مقعده من النار ، بمنطوق الحديث الذي روينا ، لأنه خروج عن مفاهيم الاسلام ، جملة وتفصيلاً ، وهذا لا يقول به أحد ، فضلاً عن العلماء ، بل يفقد التفسير معناه ووظيفته اذا سلك هذا السبيل ، لما ينبغي أن يكون عليه التفسير من المطابقة للمفسر ، وأن يلتزم المبيّن حدود المبيّن ، ابتغاء الدقة في تحري معناه المراد ، قدر الطاقة ، غير مخالف ولا مناقض ، ولا منتقص من معناه شيئاً ، والا كان تقولاً وافتراءً على الله الكذب « ان الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون » .

هذا فضلاً عما قدمنا ، ما للظروف المتغيرة من أثر في تكييف الوقائع المستجدة التي تستوجب اعمال الرأي في التطبيق ، على مر العصور .

على أننا قد أشرنا الى أن مقام الصعبة أمر عظيم ، يوجب الاقتداء بهم في مسلكهم ، لأخذهم انفسهم بتعاليم الكتاب والسنة ، غير أن هذا لا يستلزم العصمة في الاجتهاد ، أو الارتقاء الى مستوى النبوة ، لمعوم الأدلة الدالة على احتمال الاجتهاد للخطأ ، وعلى بطلان تقليد المجتهد اذا كان للمجتهد المقلد اجتهاد في مجتهد الأول ، لوجوب أن يلتزم كل بما انتهى اليه هو من رأي اجماعاً ، كما أسلفنا ، ولا قرارهم على انفسهم باحتمال الخطأ في اجتهادهم ، كما رأيت .

الدكتور فتحي الدريني
رئيس قسم العقائد والأديان
في كلية الشريعة - جامعة دمشق

هذا ، وبالله التوفيق .
- للبحث صلة -

□ العواشي :

- ١ - ولد الامام الطبري سنة ٢٢٤ هـ في مدينة أبل - عاصمة
الليم طبرستان ، وتوفي سنة ٣١٠ هـ على الأرجح -
طبقات الشافعية - ج ٢ - ص ١٣٥ - للسبكي - طبقات
المسرين ص ٣٠ - للسيوطي - تاريخ بغداد - ج ٢ -
ص ١٦٢ - للطبيب البغدادي - معجم البلدان -
ج ١٨/٩٤ - لياقوت - لسان الميزان - ج ٥ - ص ١٠٢٩
لابن حجر - وفيات الأعيان - ج ٣ ص ٣٢٢ - لابن خلكان .
- ٢ - طبع في الطبعة الإميرية في بولاق بصر - وبهاضه تسع
النيسابوري - سنة ١٢٣٥ هـ - وطبع طبعة أخرى بمطبعة
دار المعارف بصر - سنة ١٣٧٤ هـ - بتحقيق وتعليق
الأستاذ المحقق الرحوم محمود محمد شاكر ، ومراجعة
الأستاذ أحمد محمد شاكر .
- ٣ - دائرة المعارف الإسلامية - ج ٥ - ص ٣٥٠ .
- ٤ - المقدمة - ص ٣٨٣ - وما يليها - فحى الإسلام - ج ٢ -
ص ١٤٥ - للأستاذ الرحوم أحمد أمين .
- ٥ - جامع البيان - ج ١ - ص ٢٥٣ - ص ٢٦٤ ط - بولاق -
مصر .
- ٦ - المرجع السابق - ج ١٥ - ص ٩٠ .
- ٧ - جامع البيان - ج ١ - ص ٢٥٣ ط - بولاق - يدل على
أنه من الثقات ، وثيق الامام البخاري له ، على الرغم
من تشده في شروط الرواية الصحيحة .
- ٨ - النظر مصادر علم الأصول - باب : الحكم الشرعي .
- ٩ - النحل/ ٩٧ .
- ١٠ - المائدة/ ٨ .
- ١١ - اعلام الموقعين - ج ٣ - ص ١٣١ - وانظر الموافقات
ج ٣ .
- ١٢ - اعلام الموقعين - ج ٣ - ص ١١٠ - وقد جاء فيه : الأثر
عن رسول الله ﷺ : « أن من تزوج امرأة بصدق ينوي
الأيدي ، فهو زان ، ومن أمان ديننا ينوي ألا يقتضيه فهو
سارق ، أي يكون في المعنى كالسارق والزاني .
- ١٣ - جامع البيان - ج ٣ - ص ٥٥١ - تحقيق شاكر .
- ١٤ - لقولي تعالى : « بل الإنسان على نفسه بصيرة »
القيامة/ ١٤ .
- ١٥ - لا يتسع المجال في هذه المقدمة لإيراد النصوص من القرآن
الكريم ، والسنة المطهرة التي تنهض شواهد وأدلة على
كل قضية من القضايا التي أشرنا إليها .
- ١٦ - لقوله تعالى : « الحكم الجاهلية يفتون ، ومن أحسن
من الله حكما لقوم يفتنون » المائدة : ٥٠ .
- ١٧ - البقرة/ ٢٩ .
- ١٨ - الأنعام/ ١١٩ .
- ١٩ - لقمان/ ٢٠ .
- ٢٠ - الجاثية/ ١٣ .
- ٢١ - طاهر/ ٢٨ .
- ٢٢ - لقوله تعالى : « قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده ،
والطيبات من الرزق ، قل هي للذين آمنون ، خالصة
يوم القيامة » الأعراف/ ٣٢ .
- ٢٣ - الملأ/ ١٤ .
- ٢٤ - ق/ ١٦ .
- ٢٥ - هود/ ٢ .
- ٢٦ - الروم/ ٣٠ .
- ٢٧ - الحج/ ٧٨ .
- ٢٨ - البقرة/ ٢٢٠ .
- ٢٩ - لقولي تعالى : « ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ،
ولكن يريد ليطهركم ، المائدة/ ٦ .
- ٣٠ - لقوله تعالى : « لا يكلف الله نفسا ، إلا وسعها »
البقرة/ ٢٨٦ .
- هذا ، ومن القواعد الفقهية المحكمة : « المنسقة تجلب
التيسير » المجلة م/ ١٧ - الأشباه والنظائر - ص ٨٤ -
ص ٩٢ - للسيوطي والقاعدة : « الحاجة تسؤل منزلة
الضرورة ، عامة كانت أم خاصة » المجلة/ مادة ٣٢ .
- الأشباه والنظائر - للسيوطي - ص ٩٧ - ٩٨ .
- ٣١ - هذه قولة عمر بن الخطاب التي وردت في رسالته التي بعث
بها إلى أبي موسى الأشعري ولصممت دستوراً خالداً في
القضاء العادل - اعلام الموقعين - ج ١ - ص ٨٦ وما يليها -
لابن القيم الجوزية .
- ٣٢ - التين/ ٤ .
- ٣٣ - القيامة/ ١٤ و ١٥ .
- ٣٤ - الأنعام/ ١٤٩ .
- ٣٥ - أي دون رسالة ولا تكليف - وعلى حد تعبير الاصنام
الشافعي « لا يؤمر ولا ينهى » الرسالة - ص ٢٥ .
- ٣٦ - الأنعام/ ١٥٣ .
- ٣٧ - آل عمران/ ١٠٣ .
- ٣٨ - النبأ/ ٩٢ .
- ٣٩ - الأنبياء/ ٣٥ .
- ٤٠ - الموافقات ج ٣ - ص ١٣٤٥٨ .
- ٤١ - الإنسان/ ٢ .
- ٤٢ - يوسف يوسف/ ٣ .
- ٤٣ - البقرة/ ٣٠ .

شيء ، فاطرهما أحكام السنة ، فاداهم ذلك الى الانحلال عن الجماعة ، وتاويل القرآن على غير ما أنزل الله ، أما ما تأتي به السنة منشئة لأحكام جديدة مبتدأة ، لم ترد بعينها في الكتاب ، فذلك كما أشار اليه الامام الشاطبي ، ذائرا بين اصليين ، فقد نص على كل منهما ، ليكون الاجتهاد في هذه « الواسطة » العالقا لهذا الأصل أو ذاك ، على ما يترجح لديه بالدليل القوي .

الموافقات - ج ٤ - ص ٣٣ وما يليها .
وانظر الرسالة : ص ٣٣ ويقول الشاطبي أيضا : وأما ما مجاله القياس من السنة ، فذلك ، فإن المقيس عليه ، وإن كان خاصا ، فهو في حكم العام معنى ، فتكون السنة المنشئة مقيسة على الخاص الوارد في القرآن - الموافقات : ج ٤ - ص ٣٩ .

٦٦- الرسالة : ص ٣٣ وما يليها .

- قال الشاطبي : وأما ما مجاله القياس من السنة ، فذلك ، فإن المقيس عليه ، وإن كان خاصا ، فهو في حكم العام معنى ، فتكون السنة المنشئة مقيسة على المقيس عليه الخاص الوارد في القرآن الكريم - الموافقات : ج ٤ - ص ٣٩ .

٦٧- المرجع السابق : ج ١ ص ٢٩ - للسيوطي .

انظر اعلام الموقعين : ج ٣ ص ٥ وما يليها - في بحث وجوب اتباع السنة ولو زائدة عن الكتاب - الموافقات : ج ٣ ص ٣٤٧ - يقول الامام الشاطبي ، ما نصه : « معرفة أسباب النزول لازمة لمن أراد علم القرآن - ثم يأتي بالادلة على ذلك .

وراجع الاتقان : ج ١ ص ٢٨ - للسيوطي .

٦٨- النساء/ ٥٨ .

٦٩- جامع البيان : ج ٨ - ص ٤٩ - تحقيق شاکر .

٧٠- المرجع السابق : ج ٨ - ص ٤٩٣ .

٧١- الموافقات : ج ٣ ص ٣٦٦ وما يليها - للامام الشاطبي .

٧٢- الموافقات : ج ٤ ص ٣ وما يليها .

٧٣- انظر البرهان : ج ٢ ص ١٢٩ وما يليها في بحث : « معافدة السنة للقرآن - للزركشي .

٧٤- الاتقان : ج ٢ - ص ١٧٩ - للسيوطي - البرهان :

ج ٢ ص ١٦٠ - للزركشي - حيث جعل مصادر العلم في التفسير أربعة : وألها السنة - ثم قول الصحابي - ثم مطلق اللغة - ثم التفسير بالمقتضى من معنى الكلام ، والمقتضب من قوة الشرع .

٤٤- البرهان في علوم القرآن : ج ٢ - ص ١٦٠ - للزركشي - مراسيل أبو داود .

٤٥- طبقات ابن سعد : ج ٢ - ص ١١٤ - احياء علوم الدين : ج ١ - ص ٣٣ وما يليها - الاتقان : ج ١ - ص ١٧٤ للسيوطي - جامع بيان العلم وفضله : ص ١٢١ - لابن عبد البر .

٤٦- مراسيل أبي داود - البرهان - : ج ٢ - ص ١٤٩ وما يليها - للزركشي .

٤٧- الموافقات : ج ٤ - ص ٣٣ وما يليها - للامام الشاطبي .

٤٨- المرجع السابق .

٤٩- الهالاية/ ١٨ .

٥٠- الرسالة : ص ٢٥ وما يليها .

٥١- البرهان في علوم القرآن : ج ٢ - ص ١٦٦ وما يليها .

٥٢- جامع البيان : ج ١ ص ٧٨ وما يليها - للامام الطبري - تحقيق الأستاذ شاکر .

٥٣- جامع البيان : ج ١ - ص ٧٨ وما يليها - تحقيق محمود محمد شاکر - ط . دار المعارف .

٥٤- النحل/ ٤٤ .

٥٥- النحل/ ٦٤ .

٥٦- اعلام الموقعين : ج ٣ ص ٥ وما يليها .

٥٧- المرجع السابق - لانه - ﷺ لا ينطق عن الهوى - وقد فسر الامام الشافعي أصل هذا اتباع - لفلا عن الأدلة - بأنه سبحانه « بث أو ألقى في روعه ﷺ سنة » الرسالة - ص ١٠٣ .

٥٨- اعلام الموقعين : ج ٣ - ص ٥ وما يليها .

٥٩- الرسالة : ص ٣٢ - تحقيق الأستاذ محمود محمد شاکر .

٦٠- أي في جملة فرائضه ، كما يفهم من السياق .

٦١- وفي نص الرسالة سننا ، وهو خطأ نحوي ويقول أيضا : « وسن فيما ليس فيه بعينه نص كتاب ٠٠ ، ص ٨٨ .

٦٢- الرسالة : ص ١٥٨ - ١٥٩ - ويقول الامام الشافعي :

« لم يسن سنة قط ، إلا وألها أصل في الكتاب - ص ٩٢ -

المرجع السابق .

٦٣- البرهان : ج ٢ ص ١٦٠ وما يليها .

٦٤- الرسالة - ص ١٠٣ .

٦٥- الموافقات : ج ٤ ص ١٧ وما يليها - للامام الشاطبي ،

حيث يقول ما نصه : « إن الاختصار على الكتاب ، رأى قوم لا خلاف لهم ، خارجين عن السنة ، إذ عولوا على ما بنيت عليه من أن الكتاب فيه بيان كل



- ٧٥- الموافقات : ج ٣ - ص ٣٦٩ - للإمام الشاطبي .
هذا ، وحجة « المنطق اللغوي » قائمة على أساس أن القرآن الكريم قد نزل على أساليب اللغة وقوانينها وخصائصها في الأداء ، فكان تفسير النص القرآني على غير أساليبها ، وقوانينها ، ليس من علوم القرآن في شيء .
لا مما يستفاد منه ، ولا مما يستفاد به - المرجع السابق - ص ٣٩١ .
وراجع أيضا مجموع فتاوى شيخ الاسلام - ابن تيمية - ج ١٣ - مقدمة التفسير - ص ٣٦٣ وما يليها - طبع المغرب - وراجع البرهان والاتقان للزركشي والسيوطي فيما أشرنا اليه آنفا .
- ٧٦- المرجع السابق ، ج ٣ ص ٣٦٧ .
٧٧- المرجع السابق في عين الجزء والصفحة .
٧٨- المرجع السابق : ج ٤ ص ١٢ وما يليها .
٧٩- غير متباعد بالفاظه ، لأنها من تعبير الرسول ﷺ .
٨٠- العشر/٧ .
٨١- الأحزاب/٣٦ .
٨٢- الموافقات : ج ٤ ص ٣ وما يليها .
٨٣- المرجع السابق .
٨٤- الرسالة : ص ٣٣ - للإمام الشافعي - تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر - الطبعة الأولى ١٣٥٨ هـ - ١٩٤٠ م . مطبعة العليبي - القاهرة .
٨٥- الرسالة : ص ١٥٨ - ١٥٩ .
٨٦- المرجع السابق : ص ١٥٩ .
٨٧- يقول الامام ابن تيمية : « ومعرفة سبب النزول يعين على فهم الآية ، لأن العلم بالسبب ، يورث العلم بالسبب » .
مجموعة الفتاوى : ج ١٣ - ص ٣٣٩ - طبع المغرب - والنظر الموافقات : ج ٣ - ص ٣٤٧ - للشاطبي .
٨٨- الاتقان : ج ١ - ص ٢٩ .
٨٩- مصداقا لقوله تعالى : « شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن ، هدى للناس ، وبينات ، من الهدى والفرقان » البقرة/١٨٥ .
٩٠- راجع في لزوم معرفة اسباب النزول لمن راد علم القرآن : الموافقات ج ٣ ص ٣٤٧ - للإمام الشاطبي - الاتقان - ج ١ ص ٢٥ - للإمام السيوطي - وقد صنف أيضا كتابا في اسباب النزول أسماه « لباب النقول في اسباب النزول » - وراجع اسباب النزول للواحدي .
٩١- الموافقات : ج ٣ - ص ٣٤٧ وما يليها .
٩٢- يقول الامام الشافعي : « لأنه - سبحانه - التي في روعه سنته » الرسالة - ص ١٠٣ - تحقيق شاكر .
- ٩٣- الموافقات : ج ٤ - ص ١٢ وما يليها .
٩٤- الشعراء/١٩٣ .
٩٥- الموافقات : ج ٣ - ص ٣٦٦ وما يليها .
٩٦- المرجع السابق .
٩٧- تفسير القرآن العظيم : ج ١ ص ٥ - وما يليها للإمام ابن كثير .
٩٨- المائدة/٦٧ .
٩٩- النحل/٤٤ .
١٠٠- الموافقات : ج ٤ - ص ٤٩٢ .
١٠١- المرجع السابق .
١٠٢- البرهان : ج ٢ - ص ١٦٢ وما يليها - للزركشي .
١٠٣- الموافقات : ج ٣ - ص ٣٤٢ - الجامع لأحكام القرآن : ج ١ - ص ٣٧ وما يليها - للمقرئ .
١٠٥- جامع البيان عن تأويل القرآن : ج ١ - ص ٩٢ - ٩٣ - للإمام الطبري - تحقيق الأستاذ محمود محمد شاكر - ط . دار المعارف بمصر .
- ١٠٦- المرجع السابق : ج ١ - ص ٧٧ - ٧٨ - ونص الحديث : « من قال في القرآن برأيه ، فاصاب ، فقد أخطأ ، رواه أبو داود ، والترمذي ، والنسائي ، من حديث سهيل ابن أبي حزم القطامي ، وقال الترمذي : غريب - المرجع السابق .
١٠٧- الموافقات : ج ٤ ص ٧٧ - ٧٨ .
١٠٨- أي الذي اشتهر ونشر بما يقرب من حد التواتر .
١٠٩- أي فيما نقل نقلا إراديا أو أحاديس لم يبلغ مبلغ الاستفاضة والشهرة .
١١٠- جامع البيان : ج ١ مقدمة التفسير - ص ٩٢ - ٩٣ - للإمام الطبري .
١١١- دلائل الإعجاز - ص ١٩٠ .
١١٢- التوبة/١٠٠ .
١١٣- جامع البيان : ج ١٤ ص ٤٣٩ - طبعة دار المعارف .
١١٤- مذاهب التفسير : ص ١١٠ - ١١١ - جولد تسمير - ترجمة د. النجار .
١١٥- أدلى بعججه - ألبتها على نحو يصل بها الى تأييد دعواه - المصباح المنير .
١١٦- جامع البيان : ج ١ ص ٧٧ - ٧٨ .
١١٧- الموافقات : ج ٣ - ص ٤٢١ وما يليها .
١١٨- فصلت/٣ .
١١٩- ص/٢٩ .
١٢٠- الشعراء/١٩٥ .
١٢١- راجع مقدمة تفسيره : ج ١ - ص ٧٧ - ٧٨ .
١٢٢- جامع البيان : ج ١ - ص ٩٢ - ٩٣ - للطبري .

١٤٠- تناولت مصادر علم الأصول • بحث • تحقيق المناط ، في موضوع القياس ، بحثاً مقتضباً ، اقتضاه اتمام البحث في فروع هذا الموضوع ، على أن أصولية الحنفية ، قد بحثوه في موضوع « الدلالات » واطلقوا عليه لفظ « الخفي » ولم يكن منشأ الخفاء ، عندهم هو « النص » نفسه ، بل تطبيقه على الوقائع التي اعتراها تغير في الاسم ، أو المقومات ، أو مما ينجم عنه اشتباه في مدى شمول النص المراد تطبيقه عليها ، أو لاختلاف الظروف ذات الأثر البين في مآل هذا التطبيق - راجع التوضيح مع التلويح - لتصدر الشريعة - بحث الدلالات ، وراجع الموافقات - ج ٤ - ص ٨٩ وما يليها - للامام الشافعي وراجع كتابنا ، الفقه المقارن ، بحث تحقيق المناط .

١٤١- مصداقاً لقولي تعالى : « قل لو كان البحر مدداً لكلمات ربى ، لندب البحر قبل أن تنفذ كلمات ربى ، ولو جنتا بمثله مدداً » الكهف/١٠٩ .

١٤٢-

١٤٣- الموافقات : ج ٤ ص ١٩٦ وما يليها .

١٤٤- وكان وجه التنسيق مختلفاً فيه ، فمنهم من ذهب إلى أنه يكون بنسخ أحد الدليلين ، على اعتبار أن المتأخر ينسخ المتقدم في القدر الذي تعارفا فيه ، فعدتها وضع العمل ، وذهب الآخرون إلى أعمال الدليلين ، فتعتمد بأحد الأجلين ، أيهما أطول ، عدة الوفاة ، أو وضع العمل ، وأعمال الدليلين غير من أعمال أحدهما .

١٤٥- قوله تعالى : « والذين يتولون منكم ، ويدرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً » البقرة/٢٣٤ .

١٤٦- قوله تعالى : « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » الطلاق/٤ - ومعنى تخصيص آية البقرة بآية الطلاق ، أن يجعل حكم الأولى مقصوراً على المتولّى عنهن أزواجهن غير الحاملات ، وأما المتولّى عنهن أزواجهن الحاملات ، فتطبق عليهن آية الطلاق ، لتكون عدتهن ، المدة التي تنتهي بوضع العمل فقط ، طال أو قصرت ، وهذا هو رأي ابن مسعود - نهاية المحتاج : ج ٧ ص ١٤٥ - للرملي .

١٤٧- النساء/١١ .

١٤٨- تاريخ الفقه الإسلامي : ص ٤٥ - ص ٤٦ - الشيخ محمد علي السائس .

١٤٩- جامع البيان : ج ١ ص ٢٥٣ - ج ١٥ - ص ٩٠ - طبع بولاق .

١٢٣- جامع البيان : ج ١ - ص ٩٢ - ٩٣ - مقدمة التفسير للظفري - تحقيق محمود محمد شاكر - ط - دار المعارف بمصر .

١٢٤- الاحكام في اصول الاحكام : ج ٤ - ص ٢٠١ وما يليها - للامدي - ط - دار المعرفة - بيروت .

١٢٥- ارشاد الفحول : ص ٢٤٣ - ٢٤٤ - ط - أولى - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - ١٩٣٧ ، وجمهور العلماء على أن رأي الصحابي ليس بحجة ، من متأخري الحنفية ، والشافعية والمالكية والحنابلة راجع سائر كتب الأصول .

١٢٦- الموافقات : ج ٤ ص ١٢٤ - ط - دار المعرفة - بيروت - ارشاد الفحول : ص ٢٤٤ - للامام الشوكاني - الاحكام في اصول الاحكام : ج ٤ - ص ٢٠١ وما يليها - للامدي .

٢٧- المرجع السابق - وهذا هو رأي الامام الشافعي في الجديد - المرجع السابق .

١٢٨- الموافقات : ج ٤ - ص ٧٨ وما يليها .

١٢٩- المرجع السابق : ج ٤ ص ٢٠١ و ص ٢٠٨ - للامدي .

١٣٠- المرجع السابق .

٣١- روي بهذا اللفظ عن الشيخين ، أبي داود ، بتقديم وتأخير ، في الجملة - الموافقات - ج ٤ - ص ١٢٤ - ط - دار المعرفة - بيروت .

١٣٢- انظر الاحكام في اصول الاحكام : ج ٤ - ص ٢٠١ وما يليها - للامدي .

★ المرجع السابق .

١٣٣- الرسالة - ص ٢٥ - للامام الشافعي .

١٣٤- الموافقات - ج ٤ - ص ٨٧ وما يليها - انظر ما عده الامام الشافعي من بحث اصولي عميق في هذا المعنى ، وعنوانه : تحقيق المناط الخاص .

١٣٥- انظر فروبا شتى من اجتهادات الصحابة والتابعين في تاريخ التشريع الاسلامي - للظفري - وتاريخ الفقه الاسلامي - للدكتور يوسف موسى - وتاريخ الفقه الاسلامي للشيخ محمد السائس - ونظرة عامة في الفقه الاسلامي - للدكتور علي حسن عبد القادر وغيرهم في هذا الموضوع .

١٣٦- راجع تاريخ التشريع - للظفري - وتاريخ الفقه الاسلامي - للدكتور يوسف موسى - في موضوع اجتهاد الصحابة .

١٣٧- الأنفال/٤١ .

١٣٨- المرجع السابق .

١٣٩- بداية المجتهد : ج ١ ص لابن رشد .

بتفليده ، والعمل بمقتضاه ، فضلا عن الاقتداء بهم فيما يصدر عنهم من موافق وتصرفات مصدوها للفضائل الكاملة والخلق الرابع - ارشاد الفحول - ص ٢٤٣ - ٢٤٤ - للشوكاني .

١٦٦- من المصادر الأخرى ، الإجماع والقياس ، وكالخطط التشريعية في الاجتهاد بالرأي ، من المصالح المعتبرة التي تعتمد الأصول العامة في الشريعة .

١٦٧- يشبه بقوله : « تقول بالغ » انه من الكبار ، لأن تقول على الله تعالى ، أي نسبة قول اليه سبحانه كذبا والبراءة ، قد سلكه الله تعالى في الفواحش ، والنجي بغير الحق ، والاشارة بالله ، لقوله تعالى : « قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن » ، والام ، والنجي بغير الحق ، وإن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا . وإن تقولوا على الله ما لا تعلمون .

١٦٨- ارشاد الفحول - ص ٢٤٤ - للشوكاني .

١٦٩- المبسوط : ج ٢ - ص ١٠٧ - وراجع أيضا شرح الباجي على الموطأ : ج ٦ ص ١٤٢ فيما يعرض من اختلافهم في فهم السنة في سوء تفرير الزمن وانقروا ، مما يستوجب اختلاف حكم المسألة الواحدة - وأساس ذلك في اجتهادهم ، توخي المصلحة التي هي المقصود الشرع .

١٧٠- اعلام الموقعين - ج ١ - ص ٦٢ - وقوله « فأن الله » أي بتوقيفه تعالى .

١٧١- الفهم في « منه » راجع الى الحديث « من أسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار » رواه البخاري - وقد حمله الامام الفخراني على معنى تطويع القرآن لتدعيم الأغراض الشخصية أو المذهبية للمفسر ، إذ يقول - رضي الله عنه - وهو - أي معنى الحديث - أن يكون غرضه - غرض المفسر - ورأيه تقرير أمر وتعليقه ، فيستجر شهادة القرآن اليه ، ويعمله عليه . الاحياء - ج ١ - ص ٣٧ .

١٧٢- المرجع السابق .

١٧٣- الرسالة ص ٢٥ - للشافعي .

١٧٤- البرهان : ج ٢ ص ١٦٠ وما يليها - الزركشي .

١٧٥- انظر الموافقات : ج ٤ - ص ٧٨ - للشافعي .

١٧٦- الحاكمة ٤٣ - ٤٦ .

١٧٧- الرسالة : ص ٨٨ .

١٧٨- المرجع السابق - ص ٩٢ .

١٥٠- جامع البيان : ج ٣٠ - ص ١٣٤ .

١٥١- المرجع السابق : ج ٢٣ ص ٦٩ - وص ١١٨ - طبع بولاق .

١٥٢- جامع البيان : ج ٦ ص ١٩٧ - ١٩٨ - تحقيق شاكر .

١٥٣- المرجع السابق .

١٥٤- راجع في هذا الموضوع بحثا مفصلا للكاتب في مجلة «نهج الاسلام» التي تصدرها وزارة الأوقاف في الجمهورية العربية السورية - بعنوان « الاجتهاد » بالسراي في التفسير ، ملفها وحكام السنة الرابعة - العدد الرابع عشر - ذو الحجة ١٤٠٣ هـ وراجع الموافقات : ج ٣ - ص ٤٢١ للشافعي - والبرهان : ج ٢ - ص ١٦٠ وما يليها للزركشي واهياء علوم الدين : ج ١ - ص ١٢٩ - للقرطبي .

١٥٥- الامام الماوردي - فيما أورده الامام الزركشي - في المرجع السابق .

١٥٦- النساء/ ٨٣ .

١٥٧- ج ٨ - ص ٥٧٢ - تحقيق شاكر .

١٥٨- آل عمران/ ٨٧ .

١٥٩- الاحياء : ج ١ ص ١٢٩ .

١٦٠- المرجع السابق .

١٦١- والحديث رواه البخاري - واحمد وابن حبان والحاكم ، وقال صحيح الاسناد .

١٦٢- المرجع السابق - ارشاد الفحول - ص ٢٤٣ - ص ٢٤٤ للامام الشوكاني - المبسوط ج ٢ - ص ١٠٧ - للامام السرخسي .

١٦٣- جامع البيان : ج ١ - ص ٩٢ - ٩٣ للطبري .

١٦٤- لقوله تعالى « كنتم خير أمة أخرجت للناس » فامروا بالمعروف ، وتنهون عن المنكر » فإن كانت خاصة بالصحابة - رضوان الله عليهم - فقد تم الاستدلال ، وإن كانت عامة ، فلا شك أن الصحابة يدخلون في حكمها دغولا أوليا . ولقوله تعالى « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » لتكونوا شهداء على الناس ، ويكون الرسول عليكم شهيدا » ومفاد الآيتين الكريميتين وصف الصحابة بالانصاف والغيرة ، وبالعادلة والاستقامة وهذا يفسد وجوب الاقتداء بهم .

١٦٥- ومفاد هذا ، التناسي بهم في موافقهم تجاه الشريعة ، وفي مسلكهم الاجتهادي في البحث والاستدلال ، وفي حرصهم على الوصول الى الحق ، وبذل الجهد في طلبه ، والالتزام

ثبت المصادر والمراجع

- ١ - جامع البيان عن تأويل آي القرآن للإمام محمد بن جرير الطبري
- ٢ - تفسير القرآن العظيم للمعالي ابن كثير
- ٣ - الجامع لأحكام القرآن للفرطبي
- ٤ - الرسالة للإمام الشافعي
- ٥ - المبسوط للسرخسي
- ٦ - المستصفى للإمام الفزائي
- ٧ - إحياء علوم الدين للإمام الفزائي
- ٨ - الأحكام في أصول الأحكام للأمامي
- ٩ - كشف الأسرار على أصول البزوفوي عبد العزيز البخاري
- ١٠ - التلويح على التوضيح للفتاوي
- ١١ - الموافقات في أصول الشريعة للإمام الشاطبي
- ١٢ - التحرير وشرح التيسير للإمام الشافعي
- ١٣ - جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر
- ١٤ - إرشاد الفحول للإمام الشوكاني
- ١٥ - الخراج للإمام أبي يوسف
- ١٦ - فتح الباري لابن حجر العسقلاني
- ١٦ - المنتقى شرح الموطأ للباقي
- ١٧ - الأموال لأبي عبيد
- ١٨ - مجموعة الفتاوى للإمام ابن تيمية
- ١٩ - أسباب النزول للمواحيدي
- ٢٠ - لباب النقول في أسباب النزول للسيوطي
- ٢١ - الانتقان في علوم القرآن للسيوطي
- ٢٢ - الأنساب والنظائر للسيوطي
- ٢٣ - الأنساب والنظائر لابن نجيم
- ٢٤ - البرهان في علوم القرآن للزركشي
- ٢٥ - طبقات الشافعية للسبكي
- ٢٦ - طبقات المفسرين للسيوطي
- ٢٧ - الطبقات الكبرى لابن سعد
- ٢٨ - تاريخ بغداد للخطيب البغدادي
- ٢٩ - معجم البلدان لياقوت
- ٣٠ - لسان الميزان ابن حجر العسقلاني
- ٣١ - وفيات الأعيان لابن خلكان
- ٣٢ - المقدمة ابن خلدون
- ٣٣ - الفهرست لابن النديم
- ٣٤ - المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني
- ٣٥ - مقدمة في التفسير على هامش تنزيه القرآن بن الطاعن للراغب الأصفهاني
- ٣٦ - اعلام الموقعين لابن قيم الجوزية
- ٣٧ - دلائل الإعجاز عبد القاهر الجرجاني
- ٣٨ - الفكر السامي للمعجوي
- ٣٩ - الفقه المقارن للدكتور الدويني
- ٤٠ - دائرة المعارف الإسلامية
- ٤١ - فحوى الإسلام للأستاذ أحمد أمين
- ٤٢ - مذاهب التفسير للمستشرق جولد تسيهر
- ترجمة الدكتور عبد الحليم البخار
- ٤٣ - الأنساب والنظائر للسيوطي
- ٤٤ - مناهل العرفان للزرقاني
- ٤٥ - الأنساب والنظائر لابن نجيم
- ٤٦ - التفسير والمفسرون للشيخ الذهبي
- ٤٧ - المناهج الأصولية للدكتور الدويني
- ٤٨ - نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور علي حسن عبد القادر
- ٤٩ - تاريخ الفقه الإسلامي للشيخ محمد السابح
- ٥٠ - تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى
- ٥١ - تاريخ التشريع الإسلامي للشيخ محمد الطهري
- ٥٢ - تحليل الأحكام للشيخ مصطفى شبلي
- ٥٣ - دراسات في أصول الفقه الإسلامي للشيخ مصطفى شبلي
- ٥٤ - مناهج تجديد الأستاذ أمين الخولي
- أ - لسان العرب لابن منظور
- ب - المصباح المنير للمبوسمي
- ج - أساس البلاغة للمعشري
- د - القاموس المحيط للفيروز آبادي
- هـ - مختار الصحاح للرازي

المعاجم

مُشكلة الحرية

بين المذاهب الفلسفية والموقف الإسلامي

د. محمد سعيد رمضان البوطي

مشكلة حرية الانسان ، من أهم المشكلات التي عالجها علماء الفلسفة والأخلاق ، قديماً وحديثاً . ولا ريب أن من أهم العوامل التي أضفت الأهمية على هذه المسألة ، شدة صلتها بحياة الانسان الفردية والاجتماعية .

كما أن مسألة الحرية هذه ، بقيت ، على الرغم من شدة اهتمام الفلاسفة بها ، وكثرة معالجتهم لها ، أكبر معضلة تابت على كل الحلول والاقتراحات التي تطارحها الفلسفة ، في مختلف عصورهم ، وعلى تنوع مذاهبهم واتجاهاتهم . لقد بقيت آراؤهم واقتراحاتهم بصددها معزولة ومعصورة على صعيد الأقوال وفي بطون الكتب ، وظل واقع المجتمعات الانسانية بعيداً عنها ، غير عابئ بها ، حيث سارت الحرية الانسانية متلونة ومتاثرة بأسباب وعوامل أخرى ، كانت في كثير من الأحيان عوامل عشوائية كيفية ، لم تنسقها أي ارادة واعية طبق منهج أو قرار مدروس .

ولست الآن بصدد عرض مذاهب الفلاسفة وصراعاتهم ، حول تحديد معنى الحرية الانسانية وعلاقتها بالسلوك الانساني ، وبيان مواقفهم المضطربة من نقيضها الذي مازال يتربص بجوهرها ، وينتقص من أطرافها وهو الذي يسمونه الضرورة أو الحتمية ، بكلا قسميهما : الداخلية ، والخارجية . . أقول : لست الآن معنياً بعرض شيء من هذا كله . فهو لا يمت الى الهدف الذي أقمت هذا البحث على محوره بأي سبيل .

وانما المهم في هذا المقام ، أن نتبين المشكلة التي اليها مرد اضطراب الفلاسفة في هذا البحث ، والمعضلة التي هي سر عجز المجتمعات الانسانية عن العثور على أي ثمرة أو حصيلة للكلام الطويل الذي أنشؤوه ، والجدل المتشعب الذي خاضوا غماره ، خلال قرون متطاولة امتدت الى هذا العصر .

والذي يعني من إبراز هذه المشكلة ، هو أن نعوّد أنفسنا ، إذا أقبلنا على دراسة موضوع ما ، في فن من الفنون ، لا سيما الفلسفة ، أن نحاذر جيداً ، من أن نضل في شعب الكلام ووراء متاهاته ، بحيث ننسى حجم المسألة واطارها الذاتي ، فإن من استدرجته تماريج الجزئيات ، حتى خاض في تشقيقات الكلام ، واستغرق في متابعة التحليلات المتعارضة ، خلى به (في غمرة شتاته الذهني) أن يتوهم الاضطراب الحائر في جنبات البحث تمعقاً منهجياً في لبه وجوهره . فلا يعود من كل ما قرأه وتأمله الا بالدهشة والانبهار ، من جراء ذلك التحليل الذي أسلمه الى أشتات من الفرضيات التي نهته بدورها الى أنواع من المشكلات ولعل مثل هذا الباحث يمضي وقد اقتنع من الفهم السليم بتلك الدهشة التي بهرته ، واطمان الى أنه قد وقع على كلام علمي عجيب ، لا بد أنه الحق الذي يجب الصبر اليه ، وأنها الحقيقة الراسخة التي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها

وإنما العاصم من الوقوع في فلك هذا الاستدراج والضياح ثم الانبهار ، أن يبقى الباحث المتأمل متذكراً ومتصوراً حجم المسألة التي يمكث على دراستها ، أي حقيقتها الكلية واطارها الشامل الذي يفصلها عن كل ما قد يلتبس بها . فنندد لا يعجز الباحث الواعي عن التنبيه الى الفرق بين طبيعة التحليل العلمي الذي يدنو بصاحبه شيئاً فشيئاً الى كشف خوافي المسألة وحل معضلاتها ، وطبيعة الحيرة في موضوع مفلق الأطراف ، تطوف من حوله - الى غير ما نهاية - الفروض والاحتمالات .

وإذا تبين لنا أن كل ما خلفه الجهد الفلسفي ، قديماً وحديثاً ، من مذاهب وآراء عن حرية الانسان وما يكتنفها من ملايسات ويقف في طريقها من عقبات ، ليس الا تعبيراً واضحاً عن المشكلة التي استعصت على الحل ، وليس بحال من الأحوال كشفاً عن أي خافية فيها ووصولاً الى أي حقيقة علمية عنها . أقول : إذا تبين لنا ذلك ، نكون قد تجاوزنا نصف الطريق الى بلوغ الحل الصحيح لهذه المعضلة ، لأن معرفة المشكلة (أي ادراك أنها مشكلة) تساوي كما يقولون اجتياز نصف الطريق الى حلها .

ويحين لنا عندئذ أن نصفي الى الحل الذي تقدم اليه الاسلام ، ذلك الحل الذي يشمر به المسلم الذي رعى اسلامه ، في سلوكه وممارسته العملية للحياة ، ولكن قلما يلتفت اليه أولئك الذين يأملون أن يصلوا الى الحل العلمي والواقعي ، من خلال الاصفاء الى آراء الفلاسفة وعلماء النفس والأخلاق .

* * *

ونبدأ الآن فنسأل :

أين تكمن المشكلة التي أعجزت الفلاسفة أن يتفقوا على مذهب في تفسير حقيقة الحرية ، وفي توضيح سبيلها العملي أمام الناس ؟

تكمّن هذه المشكلة فيما يلي : على الرغم من أن جميع الفلاسفة اتفقوا على أن الرغبة في (اللاتقيّد) حيال اختيارات الإنسان ، بصدد سلوكه الظاهري ونشاطاته الفكرية والباطنية ، شعور أصيل في كيانه ومطلب أساسي في حياته ، فإنهم رأوا أن هذا الشعور يتصادم هو وعدة حقائق ثابتة ، لا مفر من الاعتراف بها ولا جدوى من إنكارها ، ثم إنهم لم يهتدوا إلى سبيل سليم لإقامة توازن منسجم متكافئ بين هذا الشعور الأصيل الذي لا ينكر ، وتلك الحقائق التي لا مفر منها .

فهو يتصادم أولاً هو وما يسمونه بالضرورة أو الحتمية ، سواء ما كان منها داخلياً يشعر به الإنسان في أعماق كيانه ، وما كان منها خارجياً يتمثل في قوانين الطبيعة وأحكامها الثابتة الصارمة .

وهو يتصادم ثانياً مع المقيم ، على اختلاف الناس في فهم جوهرها وموازينها ، فإن مصدرها — مهما اختلفت وتطورت — ثابت لا يتبدل ، ألا وهو الوضع الاجتماعي الذي لا بد أن ينضوي تحته الإنسان .

وهو يتصادم ثالثاً مع أنظمة الحكم وسياسة الدولة ، أيا كان شكل هذا الحكم ، وأيا كان المذهب السياسي المتبع ، إذ هي لا يمكن أن تنهض إلا على نوع من الضبط والتقييد .

فهذه المقابلات المتعارضة المتقاومة ، هي لب المشكلة التي وقف عندها الفلاسفة قديماً وحديثاً . ثم لم يجدوا سبيلاً إلى حلها أو اجتيازها . وما تدور بحوثهم ومسائلهم عند الحديث عن الحرية إلا على محور هذه المشكلة ، وما تفرقوا أوزاعاً وتشتتوا بين الفرضيات والأراء المتنافرة في شأنها ، إلا آملاً في العثور على حل يكمن هنا أو هناك .

قد يقول بعض الدارسين ، أن السمي إلى فهم معنى « الحرية » بعد ذاتها ، يصطدم بمشكلة أسبق ومعضلة أكبر . إذ ضلّت تحليلات الفلاسفة بين احتمالات كثيرة شتى للمعنى المراد بالحرية . ترى هل المقصود بها حرية التنفيذ الفعلي ، أي دون قسر من أي قوة باطنية كالأهواء والعواطف . ثم هل المقصود بها ما يأتي من التصرفات والأفعال بسائق الإرادة المطلقة ، أم بما هو أخص من ذلك ، وهو عامل المحبة والرضا . وهل ينبغي أن تكمن خلف سلطان الحرية باعث يوجهه ويختار له ، أم أن الحرية هي تلك التي تكون طليقة من قيد أي باعث ؟ ولا بد أن يقال عندئذ : ولكن فما الفرق إذن ، بين الحرية والعبث ، وهل بمقدور الإنسان المفكر العاقل أن يتمتع بحرية لا باعث لها . ولقد انتهى بعضهم من ملاحقة هذه التصورات والتأمل فيها إلى الاقتناع بأن الحرية وهم باطل وسراب لا وجود له ، من هؤلاء ليبنتس Leibntz وسبنيزا ، وكثير من الفلاسفة الرواقيين .

ولكننا نؤثر أن نسقط هذه المشكلة عن النظر والاعتبار . إذ هي مشكلة نظرية واعتبارية مجردة ، لا سلطان لها إلا في نطاق الأخيلة والمحاكمات الفكرية المجردة ، أما على صعيد الواقع المعسوس فإنها تنحسر نهائياً . إذ الحرية شعور ثابت لا مجال للامتراء به ، قبل أن يكون فكرة ذات ضوابط وحدود . وعجز الفكر عن تعديدها لا يلحق أي شك في وجودها .

غير أن المشكلة الحقيقية التي تنعكس على الواقع .. الواقع الفردي والاجتماعي، هي مشكلة البحث في جواب علمي سليم عن السؤال التالي: كيف أوفق بين حريتي الذاتية، من جهة ، وكل من الضرورات القائمة والقيم المرعية والانضباط بأنظمة الدولة ومقتضيات القانون ، من جهة أخرى ؟ بل إن جزءاً كبيراً من تلك العبرة في فهم معنى الحرية وضبطها ، ليس الا واحداً من آثار المعجز عن التوفيق بين هذا التعارض الذي ألمحنا اليه .

ولنستعرض الآن موجزاً من مظاهر الاضطراب والحيرة الناتجين عن هذا المعجز ، لدى الفلاسفة قديماً وحديثاً .

آثرت طائفة كبيرة من الفلاسفة الاهتمام بالشعور الداخلي للإنسان ، والذي يلح على اثبات حقيقة أنه مفطور على أن لا ينصاع الا لرغباته الذاتية وإرادته الطليقة من كل قيد ، وأهملت في سبيل ذلك النظر فيما يسمى بالضرورات القائمة في وجه هذه الرغبة . وأصررت على أن لا ضرورة في هذه الحياة أسمى من أن يحقق الفرد لنفسه سعادته الشخصية الخاصة به ، لا كما يريد ما فقط ، بل كما يحبها ويهواها أيضاً . وكان لسان حال هذا الفريق يفري الإنسان أن يبذل قصارى جهده في تعطيم سدود الضرورات التي تقف أمامه بكل ما يمكنه من جهد ، ودون النظر إلى الأضرار التي قد تنتج عن ذلك . فانها - من وجهة نظرهم - مهما كانت أضراراً جسدية ، لن تكون أكثر جساماً من ضرر ذبول الحرية الإنسانية داخل كيان الإنسان . ومن أقدم فلاسفة هذه الطائفة أبيقور (٢٣٠ ق م) ويؤيده من فلاسفة العصر الحديث الفيلسوف الانكليزي هوبز (١٦٧٩ ق م) . ولعلنا لا نخطئ ان قلنا أن هذا المذهب يشكل النواة الخفية الأولى للمذهب الوجودي الذي لا يقيم وزناً لما وراء الوجود الفردي للإنسان، والمتشمل في الذات التي لا تنبثق بتامها - وكما لها الا من الممارسة الفعلية لكامل حريتها المطلقة .

وآثرت طائفة أخرى المشول بخضوع واستسلام أمام الضرورات الكونية التي تتربسج جذورها في داخل النفس الإنسانية ، ثم تنتشر فروعها وأغصانها بمظاهر شتى في المجتمعات الإنسانية على اختلافها . قالوا : فاذا كانت الضرورات الماثلة أمامنا تتصل بجذور راسخة في أعماق نفوسنا ، فإن إرادتنا الذاتية ما ينبغي أن تكون متشاكسة مع مقتضيات تلك الجذور الراسخة ، ولا يمكن الا أن تحصر الإرادة نشاطاتها في ظلال تلك الشجرة الثابتة الضاربة بجذورها في أغوار النفس . ومن أقدم من نادى بهذا الرأي الفيلسوف اليوناني سقراط (٣٩٦ ق م) وتلميذه السوفي أفلاطون (٢٤٨ ق م) وثلة من الفلاسفة الرواقيين الذين جاؤوا ان يمددهم ، وقد بالغ بعض أتباع هذا المذهب ، حتى انجرفوا في وهم أن الحرية كلمة لا طائل تحتها ولا مضمون لها ، وأن الإنسان مسوق في جميع تصرفاته وأفكاره تحت سلطان أنظمة سارية لا مفر منها . وليس هذا الذي يشمر به الإنسان مما يسمى إرادة أو اختياراً الا جزءاً من هذا النظام الصارم ذاته ، وانما صاحب الحرية الوحيد في الكون هو الله عز وجل . وقد قلنا ان ممن ذهب الى هذا الرأي سبينوزا وليبنتنس .

ولسنا الآن بصدد البحث في مفهوم الضرورة من حيث أساسها الكلي عند أصحاب هذا المذهب الثاني . غير أنه لا بد من الإشارة إلى أن فكرة القضاء والقدر ، كان لها تأثير كبير في إعطائهم الضرورة هذه الأهمية الكبرى والسلطان العظيم ، وأكثر ما دار من النقاش بين الأبيقوريين والراوقيين حول هذين الرأيين المتعارضين ، إنما كان يتمحور حول مسألة القضاء والقدر . غير أننا سنجد عندما نصفي إلى الحل الإسلامي لمشكلة الحرية هذه ، أن التصور اليوناني لمسألة القضاء والقدر ، تصور خاطيء ينبعث من الوثنية اليونانية ممزوجاً بقدر كبير من الإيمان بالله على طريقة بعض المذاهب الدينية لا سيما بالنسبة لمسألة الخطيئة .

أما فريق ثالث فقد بذلوا جهداً كبيراً لاختيار حل وسط ، وعملوا كل ما في وسعهم لإقامة لون مقبول من التناقص والتوفيق بين الحرية الانسانية والضرورات التي لا مفر منها . . . واستعانوا لاقناع خصومهم بقدر غير يسير من الكلام الخطابي والتوفيق الخيالي فقالوا مثلاً : أن الضرورة هي المناخ الطبيعي للحرية أي هي الأرضية التي لا يستبين شكل الحرية إلا عليها . وقالوا : أن الحرية لا تكون بدون اختيار ، والاختيار لا يتم إلا ضمن حدود الممكنات ، ولا تتعدد الممكنات إلا حيث تحيط بها الضرورات ، أي الواجبات والمستحيلات . . . وقالوا : أن الحرية هي ترويض الإنسان ذاته أن لا يتحرك إلا ضمن دائرة ما تقتضيه السنن الكونية . وذلك عن طريق التجارب المتكررة التي لا بد أن تعدد له أخيراً معالم الطريق الذي لا يستقيم السير إلا في داخله . فالحرية هي المصباح الذي يرى الإنسان على هديه حدود الممكنات ليضبط نفسه بها .

ونحن نقول : أن هذا الكلام مقبول عندما ننتقل من اليقين بأن الإنسان يتمتع بحرية نسبية محدودة . ثم أن هذه النسبية تتسع وتضيّق حسب الأحوال والظروف . وعندئذ يصبح التوفيق بين الحرية والضرورة ساريّاً على كل الناس في جميع أحوالهم وتقلباتهم ، فحتى السجين أو الأسير بوسعنا أن نقنعه ، اعتماداً على هذا المنطق ، بأنه حر طليق في كيانه ، إذ لولا حدود المسكر أو السجن الذي يطبق عليه ، لما تجلّى إمكان تنقله بحرية في داخل قاعاته وأروقته وحداثته .

ولكن إذا أردنا أن نجزم بأن الحرية الانسانية ثابتة بعد ذاتها ، وأن على الإنسان أن يفيدها ويرعاها ، وأن على المجتمع أن يقرله بذلك ، فإن مشكلة ما يسمى بالضرورات والاحتمالات ، لا مناص من الاعتراف بأنها تكذيب صريح لذلك الجزم والادعاء .

ومن أبرز أئمة هذا الاتجاه الثالث من الفلاسفة القدامى أرسطو ، وكثير من أقطاب الأفلاطونية الحديثة ، ومن فلاسفة العصر الحديث بنتام ، وستوارت ميل الذي دافع عن الحرية كحقيقة ثابتة متكاملة ، بمقدار ما دافع عن الضرورات الاجتماعية كسلطة مهيمنة على الأفراد . ولا ريب أنه غداً أوسع الآراء الثلاثة قبولا وانتشاراً .

غير أن هذا الاتجاه الثالث زاد المشكلة اتساعاً ، وزج الناس في مزيد من الضياع! . . . فما أن أضفى هذا المذهب على « الضرورة » تلك القدسية التي لا تتكامل قدسية الحرية

الانسانية الا بها - اذ اقامها مقام الكوابح الطبيعية التي لا بد منها ضد عبث الحرية وشذوذها - حتى أسرع كل ذي نزعة سياسية أو اجتماعية أو مادية ، يجعل من كلمة « الضرورة » هذه حصناً مقدساً لميوله وأفكاره، ثم أخذ يغزو الحرية وينتقص من أطرافها متخفياً وراء حماية هذا الحصن ، مدعياً بأن الحرية لا تستقيم دون خضوع للضرورات . والضرورات هي هذه القيود التي اكتشفها واختارها للناس كي يتقيدوا بها .

فأصحاب النزعة الاستبدادية في أنظمة الحكم والسياسة ، يفسرون الضرورات السياسية بمذهبهم الاستبدادي الذي اقتنموه .^{٥٥} فما على الناس الا أن يخضعوا حرياتهم لمقتضياتها ، اذ هي الضرورات التي لا تتحقق كوابح الحرية الا بها .

وذوو الاتجاهات الديمقراطية (وما أكثرها) يردون على خصومهم بأن الضرورات السياسية ليست كما زعموا ، وانما هي تتمثل في التقييد بأصول النظم الديمقراطية ، والخضوع لاستبداد الأكثرية .

أما المنصرفون الى استخراج أصول كل من الفضيلة والرذيلة وموازينها، فمن المستحيل أن يتفقوا على ميزان لذلك وقد حاول من قبلهم السمي الى هذا الهدف منذ أقدم العصور فما أرشدتهم عقولهم ، ولا أعراف مجتمعاتهم، ولا طبائعهم الانسانية الى مقياس متفق عليه يفصل الخير عن الشر ويميز الفضيلة من الرذيلة ، وانما استقل كل فئة ، بل ربما كل فرد ، بمثله الأعلى الذي يؤمن به ، حسب البيئة التي عاش فيها ، والتربية التي تلقاها، والظروف التي استحوذت عليه .

وهكذا اختلف علماء الأخلاق اختلافاً كبيراً في فلسفة القيم ، ومعرفة الضرورات الأخلاقية ، وتفرقوا في مذاهب متباعدة شتى .^{٥٦} ثم أخذ كل فريق يجعل من قيمه التي اقتنع أو تأثر بها ضرورة قدسية يجب أن تقيد بها الحرية الانسانية أيما تقييد .

ثم أقبل أصحاب المذاهب الاقتصادية وذو النزعات المادية بدورهم ، يضمنون هم الآخرون دستورهم لقانون الضرورات ، ثم يواجهون به الناس ، على أنه حقيقة ثابتة حتماً لا تصلح الحرية الانسانية دون التقييد بها . أي لمقتضيات المادية الجدلوية والمادية التاريخية، ان كل ذلك الا قانون حتمي مبرم .^{٥٧} وما الحرية الانسانية الا تجربة حركية دائبة، تنبه بشكل علمي الى مدى ضرورة هذا القانون وحتميته ، ومدى استحالة خروج التاريخ الانساني عليه ، في أي من العصور الماضية أو الآتية .

يقول انجلز :

« لا تكمن الحرية في الاستقلال الموهوم عن قوانين الطبيعة ، وانما في معرفة هذه القوانين ، وفي الامكان القائم على هذه المعرفة .^{٥٨} ان الحرية تستقيم في السيطرة على ذاتنا وعلى الطبيعة الخارجية ، وهي سيطرة مؤسسة على معرفة الضرورة الطبيعية » .

ولا شك أن الضرورة الطبيعية هنا ، هي ضرورة نقل وسائل الانتاج والملكيات العامة الى أيدي الطبقة الكادحة في ظل من دكتاتورية البروليتاريا ، المبنية على المادية الجدلية التي هي أم الضرورات الطبيعية والتاريخية كلها في نظر هؤلاء الناس .

وهكذا نرى كيف غدا قانون الضرورة الذي عمدت هذه الطائفة الثالثة من الفلاسفة ، فمقدت قرانه على « الحرية » عقداً شرعياً بموجب فتوى صريحة استقلت باصدارها ، أقول : ما نحن نرى كيف غدا قانون الضرورة هذا قناعاً يتستر به كل من يريد أن يمتطي بطش وسُلطان ، وما من متعشق للهو والمجون ، وما من صاحب أخيلة وأهواء ، الا وهو يستطيع أن يسمي رغائبه هذه ضرورة طبيعية أو اجتماعية لا مناص منها ، ثم يقتحم بها مخدع الحرية الانسانية ليصفدها من تلك الرغائب بقيود وأغلال ، ثم ينطلق وهو يزعم أنه انما توّجها بتاج الضرورة الذي كان لا بد لها منه .

ولقد أحس ستوارت ميل بمشكلة هذه المذاهب المتضاربة في تفسير الضرورة ، ولم يجد في السعي الى حلها خيراً من أن يفتح باب حرية البحث والنقاش بين هذه المذاهب . فهو يقرر في كتابه « الحرية » أن فتح باب المناقشة وقبول الاعتراض من الآخرين كفيل بأن يكشف شيئاً فشيئاً عن صواب آرائنا ان كانت صائبة ، وعن مدى قيمتها . وهو يذهب في تسويغ هذا الاقتراح الى حيث يقرر أن آراء البشر انما يحتوي كل منها على جزء من الحقيقة ، وانما السبيل الى تكامل هذه الأجزاء أن تتلاقى وتتمازج بالنقاش الحر وحسبنا في التعليق على هذا التصور العجيب ، أن نتساءل عن الوقت الذي يعين فيه انبثاق مخيض هذه الآراء المتصارعة عن زبدة الحقيقة الكلية التي تنهي عصر التمازج والشقاق ، وقد علمنا أنها ما تزال تتصارع منذ أقدم العصور التي وهاما التاريخ .

ولما قيل لستوارت ميل ان الآداب والمبانيء المسيحية تحوي كل الحقيقة ، فلماذا لا نلتقي عليها ؟ أجاب معتزلاً بأن أكثر ما يعزى اليوم الى السيد المسيح لم يقله ولم يتحدث عنه ، وأن كثيراً مما قاله لم يبلغنا . كما أكد أن ما يسمى بالآداب الكهنوتية ليس مما أخذ عن المسيح ولا مما نقل عن الحواريين ، بل هي آداب وضعتها الكنيسة الكاثوليكية على سبيل التدرج اثناء القرون الخمسة الأولى .

وهكذا ، فقد كان خبر حل لمشكلة « الضرورة » التي تجاذبتها المذاهب والآراء ، أن تترك دون حل ، وأن ننتظر انبثاق الحل من استمرار صراع هذه المذاهب وتمزق الشعوب والجماعات الانسانية فيما بينها .

* * *

والآن يأتي دور رد الفعل

ان شعور الانسان برغبته الذاتية في أن يتحرر من قيود الآخرين ، وأن يفذي كينونته بحرية السلوك والتصرف والتصور ما استطاع الى ذلك سبيلا ، حقيقة ثابتة في كيانه ، ما في ذلك شك .

وللنفس دائماً منطقها الذي تنقاد وتثور بموجبه ، كما أن للعقل منطقته الذي يتجه ويسير عليه ، فلا جرم كان من المتوقع أن يهيج بكثير من الناس هائج النفس والهوى ، عندما يرون أن حريتهم غدت ضحية لضرورات المذاهب المتطاحنة والقيم المتصارعة (وما أصحاب تلك المذاهب والقيم الا أناس مثلهم) ثم يعلنوا عن استنكارهم لتلك الضرورات كلها ، ويشوروا على تلك القيم أنى كانت ، ويقرروا من منطلق فلسفي أن أقدم ضرورة في دنيا الانسان وحياته ، هي ضرورة احتمائه بحريته الذاتية ضد كل شيء آخر يترتب به . ان حرية الانسان هي جوهر وجوده ، ولا قيمة للوجود الانساني الا في مظهره الفردي المتحرر من سجن المجتمع وقيوده ، وما حريته الاختيار المطلق الذي لا يحده أي دافع أو وازع خارجي .! ذلك هو ما يسمونه بالمذهب الوجودي ، مذهب تنقنع بمظهر الفلسفة والفاظها ، وما اخاله ينتهي حتى الى المصطلحات الأساسية فيها . ولكنه مع ذلك نبت ونما نموه الطبيعي في تربة أغنى وأقوى لها من الفلسفة وأصولها ، انها تربة الهياج النفسي الذي يستند الى منطقته الواقعي الطبيعي ، الا وهو منطق رد الفعل ورجع الأثر .

ولكن ردود الفعل ما حلت يوماً مشكلة ولا قومت اعوجاجاً . بل الشأن فيها أن تزيد المشكلة تعقيداً . وما المذهب الوجودي في حقيقته الا مرض نفسي عضال جاءت به مشكلة الجرثومة التي تحدثنا عنها . وهو يمثل الخصام الحاد بين الانسان الفرد من جانب ، وكل من الكون والمجتمع من جانب آخر .

وسلاح الانسان الوجودي في هذا الخصام انما هو حريته ضد كل شيء . فاذا كشف له العراك عن عجزه أمام هذا الصراع وأكد له أن سلاح حريته لا يغنيه شيئاً أمام قوانين الكون وأحكام المجتمع فليس عليه الا أن يلجأ الى ما يسمونه باليأس والقلق والسقوط .! فان اجتراره لهذه المشاعر الثلاثة خير له من أن يستسلم طواعية لقوانين الكون والمجتمع ، ويخضع حريته لسلطانهما . فالانسان ، على حد ما يقوله سارتر ، محكوم عليه بالحرية ، واذا كان من مستلزمات خضوعه لها أن يعانى من اليأس والقلق والسقوط ، فليكن ذلك .! ويا مرحباً بما تقضي به الحرية .!

وهكذا ، فان الانسان الوجودي ، يسير بخياله الى حيث يعانق حريته الكاملة ، ولكنه بدلا من أن يلقاها فيعانقها فعلا ، ينتهي الى سجن اليأس والقلق والسقوط ، حيث تأمره فلسفته بأن يلقي عصا التسيار هناك ، وأن يقبع في ظلام ذلك السجن آمناً مطمئناً ، لأنها الثمرة التي لا بد من أن يقطعها ويتناولها عشاق الحرية .!

★ ★ ★

لقد علمنا الآن أن جميع الاتجاهات والمذاهب الفلسفية القديمة والحديثة ، لم تهتد الى سبيل سائغ لتقويم حقيقة معنى الحرية لدى الانسان وتنسيق ما بينها وبين ضرورات الكون والمجتمع ، بل لم تزد على أن أرهقت الناس بأفكارها المتصارعة تحت وطأة مشكلات مستعصية مغلقة لا سبيل للتخلص منها . فما الحل إذن ؟

ها هنا يأتي دور الاسلام ، الذي لم يأت الا لينجد الانسان بحل تلك المضلات التي لم يستطع أن يستقل بحلها والقضاء عليها .

وقبل أن أتحدث عن الحل الذي يعرضه الاسلام لهذه المشكلة التي نبحت فيها ، يجب أن أوضح أن الشرط الأساسي لجدوى هذا الحل وفائدته ، انما يكمن في اليقين الراسخ بأن الاسلام انما هو أت من عند الله عز وجل . فلا جرم أن من أقبل يصفي الى تعاليمه وارشاداته ، وهو يتصور أنها مجموعة مواضعات وأفكار بشرية معينة ، فانه لن يجد فيها الا مذهبا آخر يضاف الى جملة المذاهب الوضعية في تفسير الحرية الانسانية وتفسير قيودها وضوابطها . ولن يكون لها ن التأثير في نفسه أكثر مما لتلك المذاهب الأخرى ، تماما كال موقف الذي رأيناه لستوارت ميل من المبادئ المسيحية ، وهو يجسد في الحقيقة الموقف الأوروبي كله قديما وحديثا . وهذا هو السرفي أننا نرى الحل الاسلامي لهذه المضلة ماثلا أمامنا ، دون أن نجد أي أثر له ، اذا ما جدوى أن يكون الطبيب أمامك ، ولكنك لا تظنه الا واحدا من الفضوليين الجاهليين الذين يجتهدون دون روية ولا علم .

يبدأ الاسلام بحل هذه المضلة من نقطة أساسية هامة ، هي تعريفه الانسان على ذاته تعريفا ما هويا دقيقا . ولاهمية هذه النقطة تجدد خمس آيات القرآن الكريم تقريرا تتضمن تعريف الانسان على ذاته من حيث المبدأ والمنتهى ومن حيث الصفات التي ركبت فيه والقدرات التي يتمتع بها ، ومن حيث الروح التي تسري في كيانه ومالها بعد مماته .

وقد نهينا القرآن الكريم بهذا الى أن معرفة الانسان ذاته معرفة دقيقة ، هي المنطلق الذي لا بد منه الى سائر العلوم والمعارف المختلفة ، فان لم ينطلق اليها من هذا المحور الأساسي ، اختل سبيل المعرفة واضطرب ميزانها ، ذلك لأن معرفة وسائل العلم وأدواته من أبسط المقدمات التي يجب أن يفرغ المتعلم منها أولا . والانسان بعد ذاته (من حيث أنه ناطق متأمل) أهم أداة من أدوات المعرفة الانسانية .

فاذا أصفينا الى تقرير الاسلام ، المتمثل في كتاب الله تعالى أولا وقبل كل شيء ، رأيانا وعلمنا أن الانسان مخلوق من نوع فريد ، أبدعه الله عز وجل ، وأنه مهما اتجه وتقلب ، يدور في قبضته وتحت سلطانه ، وأنه يحتاج في كل لحظة الى استمرار عناية الله به ورعايته له . فوجوده يتحدد في كل لحظة بخلق جديد ، وأن كل ما يتمتع به من ملكات وصفات فذة أمانة استودعت عنده الى حين . ثم أنه منفعل بهذه الصفات وليس فاعلا لها . فهو قوي ولكنه لا يدري كيف انسكبت القوة في كيانه ، ولا يدري أي سبيل لاستبقائها عندما تبدأ بعد حين بالتراجع والذبول . وهو عاقل يفكر ، ولكنه لم يفرس هذا العقل في رأسه بجهده أو مشيئه ، ولا يملك أن يتيه (اذا هو ارتدغدا الى أرذل العمر) بجهده ومشيئته . وهو ينطق ولكنه لا يعلم كيف تتم عملية النطق فيما بين حلقة وفمه . وينام دون أن يدري كيف نام ودون أن يعلم شيئا أكثر من أنه أغمض عينيه منتظرا نعمة الرقاد . ثم يستيقظ ولا يعلم كيف تمت عملية الاستيقاظ . وغدا ينفذ يديه من كل هذه الصفات والملكات النادرة ، ويرحل من هذه الحياة دون أن يملك حيال ذلك أي تصرف أو ارادة نافذة . وهذا معنى قولنا : الانسان منفعل بصفات انسانيته وليس فاعلا لها .

والسمة الجامعة لكل هذه الظواهر في شخص الانسان ، هي أنه عبد ، عبد لمن هو مستقر في قبضته ، ولن يتولى تدبير أمره على النحو الذي يشاء ابتداءً ودواماً وانتهاءً . وكلمة « العبد » لا تستعمل بين الناس ، بعضهم مع بعض ، الا على سبيل المجاز ، اذ هي تعني المملوكية التامة ، وليس من أحدي تصنف بأنه مملوك حقيقة الا لخالفه الذي هو الله عز وجل . فصفة العبودية اذن ، للانسان ، لا تكون حقيقة الا بالنسبة لله عز وجل وهذا هو قرار الله تعالى في بيانه المبرز : « أن كل من في السموات والأرض الا آتي الرحمن عبداً لقد أحصاهم وعدّهم عدداً وكلهم آتية يوم القيامة فرداً » .

وعلى هذا ، فالانسان لا يتمتع بأي حرية داخلية ، أي متملقة بجوهر الانسان ، اذ كيف يكون حراً وهو عبد . . ؟ كيف يكون حراً وهو لا يملك من أمر نفسه شيئاً .

ثم ان الله عز وجل ، حتم على الناس جميعاً أن يعرفوا هذه الحقيقة في انفسهم ، وأن يدركوا أنهم عبيد مملوكون لله عز وجل ، ليدركوا ما يعنيه ذلك من ربوبية الله لهم . كما حتم عليهم أن يذعنوا لهذه الحقيقة بعد ادراكهم لها . فقال لهم : « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون » بل أمرهم أن يجددوا هذا الاذعان كلما وقفوا بين يديه في صلاة فيقولوا له : « اياك نعبد واياك نستعين » .

ولكن لماذا حتم عليهم ذلك ؟ وماذا يضره أو يضرهم أن يكونوا عبيداً له فعلاً دون أن يحملوا انفسهم على ادراك هذه العبودية والاذعان لها والالتزام بمقتضاها ؟ ماذا يضر الحقيقة أو الحياة أن لا يعلموا أنهم عبيد مملوكون لله ، فيعيشوا مع خيال أنهم أحرار على أقل تقدير ، ان لم يتح لهم أن يعيشوا مع واقعها الحقيقي .

والجواب ، أنه عز وجل إنما حتم هذه المعرفة عليهم ، بل أمرهم بالاذعان لها ، لأن ذلك هو الشرط الوحيد لامتلاك الانسان حريته الخارجية ، أي للتحرر من استعباد الانسان له .

فالاسلام يواجه الانسان بواقع عبوديته الحتمية لله ، ليفتح أمامه بذلك أفاق التحرر من أصار العبودية للآخرين من جهة ، وليصده عن استعباد المستضعفين من حوله من جهة أخرى . واذا تأملنا جيداً أدركنا أنه لا ثمن لهذا التحرر ، الا الاذعان الصحيح لتلك العبودية . وقد أبرز القرآن هذا التلازم ببيان صريح ، وذلك في قوله عز وجل :

« قل يا أهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم ، أن لا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئاً ، ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله » .

ومن آثار هذا التلازم ، أن تنطوي وتزول مشكلة النقاش والجدل الدائمين حول المذاهب والضرورات التي يتطرحها الناس ليقيد بعضهم بعضاً بها ، وذلك نظراً لتساويهم جميعاً في الفكر والنظر ، واقتناعهم جميعاً بأن ما يخطئه لهم سيدهم ومالكهم من المناهج والسبل هو المذهب السديد الذي لا مناص من اتباعه والعق الذي لا مرية فيه . اذ لا يمكن للانسان أن يعلم ربوبية الله له من خلال ما علم من عبوديته له ، ثم يتهمه — وهو الحكيم

الخبر - بجهل في تشريعه أو تحيز في حكمه ، لا . . بل لا بد أن يستقبل أوامره وتوجيهاته بكامل الطمأنينة اليها والقناعة بها ، حتى ولولم يتبين جوانب الحكمة أو الفائدة منها .

والآن ، ما هي طبيعة الضرورات التي يقيد بها الاسلام حرية الناس (أعني الحرية الخارجية التي هي الحرية الوحيدة التي يملكونها) ؟ . وهل هي أقل من الضرورات المذهبية الأخرى تأثيراً في الحرية وانتقاصاً لحجمها ؟ .

ان بوسع كل من يتأمل في شرائع الاسلام وقيمه الأخلاقية ، أن يرى كيف فصّلت على قدر ما تتطلبه الفطرة الانسانية السليمة ، لاصلاح حال كل من الفرد والمجتمع واسعادهما ، وكيف أنها تنسق بدقة متناهية بين مصلحتي الفرد والمجتمع دون أن يقع أي اجحاف من أحد الطرفين على الآخر . وتفصيل القول في هذا الجانب يتطلب بحثاً مستقلاً ، وحسبنا أن نعود الى دراسة أصول المصالح الشرعية المرسومة في الاسلام ، ونتأمل في تناسقها حسب سلم الأولويات الدقيقة الرائعة ، ثم نقارن هذه الأصول بالمحاولة الشاقة التي بذلها الفيلسوف البريطاني بنتام في كتابه أصول الشرائع للوصول الى الهدف ذاته ، وكيف أعلن (أثناء محاولته هذه وقبل أن يفرغ منها) أنها محاولة عسيرة مقضي عليها بالغيبة والاختفاق .

ومن أبرز ما تمتاز به شرائعه القانونية وقيمه الأخلاقية ، أنها تدور على محور المصالح الانسانية في كلا شطري حياة الانسان: معاشه القصير اليوم ، ومعاده الطويل غداً . وأوضح أن المرجع في ضبط هذه المصالح وترتيبها إنما هو الديان الحكيم جل جلاله الذي خلق فسوئى وقدّر فهدى . . اذن فلاشأن لتشريعات الاسلام بما يسميه بعض الفلاسفة بالخبر المطلق أو الشر المطلق ، إذ ليس في موازينه ما يتصف منها بالخبر أو الشر الذاتي من حيث الماهية والجوهر . وإنما الخبر ما علق الله به مصالح الناس ومنافعهم الحقيقية ، والشر ما علق به أضرارها أو نقائصها . بمعنى أنه هو الذي خلق الشيء أولاً ، ثم أضفى عليه صفة الخيرية أو الشرية ثانياً . ولولا التركيب الاجتماعي الذي فطر الله الوجود الانساني عليه ، لما رأيت شيئاً يستاهل أن يوصف بأنه حسن أو قبيح . تماماً كالقطعة الصغيرة التي تأخذ مكانها الهام من جهاز ثمين مفيد ، قد تساوي تلك القطعة وهي في مركزها التركيبي من ذلك الجهاز ، قدراً كبيراً من المال . ولكنها ان انفصلت عنها ، ونظر اليها من حيث وضمها الذاتي المستقل ، لا تساوي شيئاً . وهذه الحقيقة الهامة من بعض معاني قوله تعالى : « . . أعطى كل شيء خلقه ثم هدى » .

على أن ثمة بعض الفرق بين موازين الشرائع القانونية ، والقيم الأخلاقية العامة ، في نظام الاسلام وحكمه .

★ أما القيم الأخلاقية فتمتاز بأن أحكامها ثابتة مبرمة ، لا مجال فيها لأي تبديل أو تحويل ، ولا تتأثر بتطور أو اختلاف العادات .

وهذا ليس لأنها ذات قيمة جوهرية بعد ذاتها ، ولكن لسببين اثنين :

السبب الأول : أن مصدر الأخلاق هنا ، لا يتمثل في أعراف سائدة أو مذاهب متعارضة ، حتى تختلف باختلافها ، ولكن مصدرها قرار الله وحكمه . . ثم هي في مجموعها تنسيق سلوكي دقيق مع الفطرة الانسانية التي فطر الله عباده عليها في كل زمان ومكان .

السبب الثاني : أن الأخلاق في ميزان الاسلام ، لا تنقسم (من حيث جزئياتها) الى أخلاق صالحة وأخرى فاسدة ، كما يرى جل الفلاسفة وعلماء الأخلاق ، ومن ثم فلا يمكن أن يتم بينها أي تعاور أو تبادل بالامكان حسب الظروف والمصالح المتوقعة .

وبيان ذلك أن الله فطر جميع عباده على ملكات وصفات متعددة شتى ، وقد تبدو متعارضة متشاكسة ، غير أنها في مجموعها هي المادة الأساسية للأخلاق الفاضلة في ميزان الاسلام وحكمه ، بمعنى أن الأخلاق الفاضلة لا تتكون الا من مجموعات متناسقة منها . وانما الفرق بين الخلق الفاضل وما يقابله من الخلق الذميم ، أن الأول مجموعة طبائع تمازجت باعتدال متوازن ، والثاني مجموعة طبائع لم تتمازج بتوازن واعتدال .

لا يوصف جوهر البخل بحد ذاته بأنه ذميم ، فلولا قدر من البخل عند الانسان ، لما نهض الى تجارة ولا سعى في صناعة أو زراعة ، أو تربية مال . كما لا يوصف البذل بحد ذاته بأنه محمود أو ذميم ، فلولا قدر من العطاء لما استقامت العلاقات التعاونية بين الناس على نهج سديد . وانما ينبثق الخلق الفاضل من تلاقي هاتين الصفتين على صراط الاعتدال طبق الميزان الذي رسمه الاسلام ، ونقول مثل ذلك في صفتي الجراة والخوف ، والانانية والتواضع ، والحلم والغضب . . وغير ذلك .

وما قد يستعمل في العرف أو اللغة من الألفاظ الدالة على الأخلاق الحميدة ، لا يعني بعضاً من هذه الصفات دون بعض ، وانما يعني مزيجاً متعادلاً من مجموعها . وكذلك ما قد نجده من الألفاظ الدالة على الأخلاق الذميمة ، لا يعني أكثر من انحراف هذا المزيج عن خط الاعتدال والتعادل المطلوب في الاسلام . وقد أفاض في بيان هذا الميزان الثابت الدقيق للأخلاق ، كثير من علماء المسلمين كالغزالي وفخر الدين الرازي وعلي ابن سينا وغيرهم .

اذن ، فحيثما يسود الاسلام عن دراية ووعي ، تستقر القيم الأخلاقية على أساس ثابت لا اضطراب فيه مهما اختلفت الأعراف والأعراق وتباعدت الأقطار أو تبدلت الأزمان . وذلك على النقيض مما يعانيه ذوو النزعات الوضعية في تحليل الأخلاق وتقويمها ، من دوامة التناقض والاضطراب ، مهما اصطنموا الموازين وتناقش حولها الفلاسفة والكتاب . * رأى الشرائع القانونية فتدور ، بكل جزئياتها المتنوعة ، على محور المصلحة الانسانية المنظور اليها ، من خلال ارتباط المعاش الدنيوي اليوم بالمعاد الآخروي غداً . وانما المقوم لهذه المصلحة هو الله عز وجل .

ثم انه جل جلاله أبرم طائفة كبيرة من هذه الشرائع ، واقام احكامها على اساس راسخ لا يقبل تطويراً ولا تبديلاً ، وهي التي علم الله تعالى انها ترتبط بسنن كونية وانسانية ثابتة

لا تتغير • بينما ربط طائفة أخرى منها بعزل وظروف قابلة للتبدل والتحول ما بين عصر وآخر أو بلدة وأخرى • ثم أمر أولي الدراية والعلم أن يسيروا بهذه الطائفة من الأحكام مع عللها التي انبثقت بها أنى اتجهت وسارت، طبق أصول وقواعد اجتهادية ثابتة •

غير أنه جل جلاله إنما شرع لعباده هذا الاجتهاد ضمن دائرة من حرية البحث والنظر على أن تكون مفامة على محور الشورى، وذلك كي لا يتسلل الى المجتمع باسم هذا الاجتهاد أي استغلال أو تعسف أو تلاعب بأصول الشريعة وموازينه الأساسية الثابتة •

وهذه الشريعة، هي التي تكفل (بما تضمنته من أحكام دقيقة شاملة) توفير مناخ التحرر الحقيقي الأصيل في المجتمع الانساني (ولنلاحظ أننا نقول التحرر ولا نقول الحرية) • فالتاس في ظل هذا الشرع متساوون في الحقوق والواجبات، لا يمتزج لأي طبقة منهم بأي نوع من أنواع الامتيازات المرفوعة في النظم والشرائع الوضعية، ولا يملك أي فرد أو طبقة منهم سلطة تقنين ولا تشريع، وإنما هي سلطة حراسة وتنفيذ فقط • ثم أنه لاسبيل، حتى في حالة ممارسة الشورى التي شرعها الله في المسائل الاجتهادية لتسلل أي استبداد، لا استبداد الأكثرية ولا استبداد الأقلية • إذ الشورى ليست أكثر من تعاون في البحث عن شرع الله وحكمه، حسب ما تهدي إليه أصول الشريعة وموازينها • فالمقياس هو رعاية هذه الأصول، لا رعاية رأي أحد فرداً كان أو جماعة • وكل هذه الأحكام مبسوطة في أماكنها مربوطة بأدلتها •

ولكن، لعل فينا من يسأل: وحرية الاعتقاد، ما موقف الاسلام منها، لا سيما وهي أساس هام في عرف جل علماء المجتمع والأخلاق اليوم، بل هي المركز الأول في بناء التحرر الانساني؟

والجواب: أن كثيراً من الباحثين الغربيين ركزوا فعلاً في نطاق دفاعهم عن الحرية، على ما يسمونه بحرية الاعتقاد والشعور والميول • ومن أبرز من دافع عنها ستوارت ميل في كتابه الحرية، كما أصبح فيما بعد، شعاراً يردده معظم الكاثوليك، لا سيما أولئك الذين يتسمون بسطحية النظر والفكر، من مسلمين وغير مسلمين •

غير أنني أسأل قبل أن أجيب: هل هذا التعبير (حرية الاعتقاد) صحيح علمياً ومنطقياً؟ أي هل يتصور أن يتمتع الانسان العاقل، إيا كان، بحرية الاعتقاد؟

الاعتقاد فيما نعلم هو اليقين، واليقين نتيجة قسرية لا مناص منها، لما اقتضته مقدمات الفكر والنظر في أمرها • فالتأمل في زوايا المثلث ودرجاتها بموجب أصول البحث والنظر، يكسبك يقيناً حتمياً بأنها تساوي قائمتين • ورؤيتك لوقوع ما هو في يقينك علة موجبة لأمر ما، تكسبك يقيناً بحدوث معلوله، سواء قلنا أنه يقين علمي أو يقين تدريبي • وكذلك الشعور والميول والأذواق • كلها انفعالات قسرية تأتي نتيجة أسباب داخلية أو خارجية لا شأن لنا بها •

إذا علمنا هذا ، نقول : ان الساحة التي تنتشر فيها الأحكام التكليفية في الشريعة الإسلامية ، هي جملة الأعمال والتصرفات الاختيارية التي تصدر عن الانسان . أما فيما ورام ذلك فلا يوجد أي حكم تكليفي قط . وهذا من بعض ما يدل عليه قوله تعالى : « لا يكلف الله نفساً الا وسعها » وقوله عليه الصلاة والسلام « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » . اذن ، فالمشاعر والأذواق والاعتقادات ، لا تتعلق بها الأحكام التكليفية قط . أي لا توصف بأنها واجبة أو محرمة أو مندوبة أو مكروهة .

وقد يعجب بعض من يسمع هذا الكلام ، فيقول : كيف . . ؟ أتكون العقيدة (وهي منبع الايمان بالله) ملبقة بعيدة عن ساحة التكليف الرباني ؟ اذن فما معنى وجوب الايمان بالله وحرمة الجعود به ، وتعرض الجاحدين به للمعقاب الشديد في كل زمان ومكان ؟

والجواب أن وجوب الايمان انما ينصب على المقدمات الاختيارية التي هي التأمل والنظر بفكر متحرر ، لا على النتائج الحتمية التي لا قبل للانسان بجلبها اليه أو ردها عنه . فاذا قلنا : ان الايمان بالله واجب على كل بالغ راشد ، فمعنى ذلك أن من المحتم في حقه أن يستعمل عقله وسائر طاقاته الفكرية للنظر في ذاته والكون الذي من حوله ثم في هذا القرآن الذي أرسل به الى محمد عليه الصلاة والسلام . . ولا ريب أن كل من فعل ذلك بموضوعية وفكر متحرر ، هدي الى الحق ورأى الله تعالى لم هذا الكون بعين بصيرته ، فتأتي العقيدة حينئذ نتيجة حتمية لمقدمات اختيارية هي متعلق التكليف الرباني .

والعقاب الذي أعده الله للجاحدين والمارقين من عباده ، انما استحقوه باعراضهم الاختياري لا بعقائدهم الانفعالية . مصداق ذلك قوله تعالى : « ومن أظلم ممن ذكر بآيات ربه ثم أعرض عنها ، انا من المجرمين منتقمون » أو استحقوه باستكبارهم على الحق الذي استيقنوه سرا ولكنهم أبوا أن يذعنوا له جهراً . مصداق ذلك قوله تعالى « وجعلنا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً » .

وعندما لا يتاح للانسان أن يتأمل في دلائل وجود الله ووحدانيته وفي القرآن وبمشة الرسل والأنبياء ، فان الله يسقط عنه مسؤولية الايمان والاسلام ولا يحمل جريرة اعتقاداته الباطلة . لأن المقدمات الاختيارية لم يكن له اليها من سبيل ولأن النتائج الاعتقادية انفعالات قسرية لا سلطان له عليها . هـذا ما يقرره جماهير علماء المسلمين استناداً الى نصوص القرآن وصحيح السنة ، لم يخالفهم في ذلك الا المعتزلة .

اذن ، فكل هذا الذي يقوله أو يكتبه كثير من الناس اليوم عن حرية الاعتقاد والدعوة الى احترامها ، لغو من الكلام ، وباطل لا معنى له . . . ولسنا نعلم قط أن في العقلاء من يستطيع حمل عقله على اعتقاد ما يشاء حتى يمارس ما يسمونه حرية الاعتقاد .

نعم ، ان الانسان يملك كما قلنا أن يوجه فكره الى الشيء بالتأمل والبحث ، وأن يصرفه عنه اذا شام . . غير أن الاسلام حجب عنه هذه الحرية ، وأوجب عليه التأمل والتدبر ،

على أن لا يكون لغز عقله المتحرر أي سلطان عليه . فهو يقول على وجه الحتم والالزام :
 « قل انظروا ماذا في السموات والأرض » ويقول « ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن
 والانس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم أذان لا يسمعون بها ،
 أولئك كالانعام بل هم أضل » .

والحكمة من هذا الالزام الالهي ، كما قد أوضحنا ، أن من شأنه تبصير الانسان بهويته ،
 وحجبه عن استمبات الآخرين واستغلالهم ، وفرض آرائه عليهم . وفي ذلك من فائدة تحرير
 الانسان من ظلم الانسان ، أضعاف ما قد يجده من ضرر استلاب حريته بصدد أن يفكر
 أو لا يفكر في أمر ما .

* * *

الا أن في الناس من قد يقول : وهل أبقى الاسلام في الانسان شيئاً من القدرة على أن
 يتأمل أو لا يتأمل ، عندما صفه بأغلال القضاء والقدر ، ثم زجه في طريق لا قبل له
 الا بالمضي فيها طبقاً لما رسم له ؟

والحقيقة أن هذه الصورة المرسومة في أذهان بعض الناس عن معنى القضاء
 والقدر ، من أخطر الأخطاء الشائعة التي لا تستند الى أساس من الصحة لا عن طريق
 صحيح العقل ولا ثابت النقل .

ان كلا من كلمتي القضاء والقدر ، لا يعني شيئاً من معاني الجبر والالزام ، كما
 يتوهم عوام الناس ، وإنما هو من مستلزمات صفة العلم المطلق لله عز وجل .

يقول الامام النووي في شرحه على صحيح مسلم نقلاً عن الخطابي « وقد يحسب كثير
 من الناس أن معنى القضاء والقدر اجبار الله سبحانه وتعالى العبد وقهره على ما قدره
 وقضاء ، وليس الأمر كما يتوهمونه . وإنما معناه الاخبار عن تقدم علم الله سبحانه وتعالى
 بما يكون من اكساب العبد ، وصدورها عن تقدير منه » .

ويقول ابن حجر الهيتمي في كتابه الفتح المبين بشرح الأربعين « والقضاء علم الله أولاً
 بالأشياء على ما هي عليه ، والقدر ايجاده اياها على ما يطابق العلم » وهذا ما يقرره سائر
 علماء العقيدة أيضاً ، كسعد الدين التفتازاني في شرحه على العقائد النفسية والمضد الايجي
 في المواقف . .

واذا تبين هذا ، فإن مما لا يخفى على أحد أن العلم صفة كاشفة للشيء على ما هو
 عليه ، وليست صفة مؤثرة فيه بأي تغيير حتى ينبثق من ذلك الجبر والالزام .

نعم ، لاشك أن جميع أفعالنا وتصرفاتنا ، لا تحدث الا بخلق الله لها ، لضرورة أن الله
 خالق كل شيء . غير أن الله تعالى إنما يخلق في عبده الأفعال التي اتجه اليها عزمه وعوّل
 عليها قصده ، والعزم أو القصد أو الكسب كما يسميه القرآن ، إنما هو في معناه الكلي

منحة أكرم الله بها الإنسان ، فهو بها مختار مريد . وهو مناط الأجر والوزر في حياة الإنسان . أما أفعاله الاختيارية فانما يخلقها الله تجسيدا واطهارا لانبعائه القلبي وكسبه المستكن في أعماق نفسه ، لتكون شاهدا على قصوده الخفية .

وقد يجادل بعض الناس في هذا العزم الاختياري الذي نجده في نفوسنا ، قائلا : انه أمر " وهمي محض ، فالله هو الذي يوجه الإنسان الى ما يريد له اختياره . . . والحقيقة أن هذه محاكاة تكلّف أصحابها شططا ، انها تكلفهم أن يكذبوا احساسهم وبرهان مشاعرهم التي تفرق بين حركتي الجبر والاختيار . . ثم انهم لا يغلطون تكذيبهم هذا ، بأي برهان علمي بديل ، يغني عن الاحساس والشعور . وانما هو مجرد احتجاج بما يفهمونه خطأ من قدرة الله ، للتمرد به على أوامره وأحكامه .

ويكفينا لقطع دابر هذه المحاكاة أن نحيل أصحابها الى ما يقوله الله عنهم :

« سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء ، كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا ، قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ، أن تبغون الا الظن وان أنتم الا تفرصون » .



نخلص من كل هذا الذي ذكرناه ، الى أن عملية الاختيار في كيان الإنسان ، ليست في جوهرها أكثر من ممارسة انسانية لاقامة علاقات متناسقة بين حياة الإنسان ومظاهر المكونات المحيطة به . فالاختيار الذي يمارسه أحدنا لا يتحقق الا من تلاقي طرفين : أحدهما مستقر في أغوار مشاعرنا ، ثانيهما مرتبط بقوانين الكون وأنظمتها . وليست الحرية في حقيقتها وواقعها - مهما اختلفت الأقاويل حولها - أكثر من أن يمتلك الإنسان فرصة التنسيق بين هذين الطرفين بقرارات مسن انبعائه الداخلي الذي يسمى بالرغبة أو الارادة . وواضح أن الطرف المرتبط بقوانين الكون هو القطب الثابت ، على حين لا يشكل الطرف الآخر الا الاتجاه المتحرك نحوه مسن خلال سبل شتى .

ومن ثم ، فلا بد ، لكي يمارس أحدنا اختياره السليم ، من أن يبدأ فيتعرف على حقيقة الكون الذي يعيش فيه ، والسبيل الأمثل للاستفادة منه والتعامل معه . وانما الذي يمرّقه به على خير وجه مبدع الكون ، ذاك الذي خلقه ثم بث فيه نظمه وقوانينه . فهو وحده الذي يملك أن يدل الإنسان على أصول التعامل مع الكون دون أن يصطدم بشيء من تضاريسه .

فمن لم يفعل ذلك ، ثم اقتحم الدنيا التي تموج من حوله ، متحررا من سلطان أي باعث ، أو معتمدا على ما قد يرشده اليه وهمه المجرد ، فما أشبهه بمن اقتحم قمرة طائرة جاثمة على الأرض ، ثم تربع على أريكتهما ، وترك يديه تعبثان بالأزرار

والمحركات التي أمامه ومن حوله على غير هدى وتبصير من صمم هذا الجهاز ، وأبدعه ، ثم وضع له قانون تسييره وسبل استخدامه ، مكتفياً بالاعتماد على مذهبه الشخصي وقناعاته الذاتية ، زاعماً أنه يمارس بذلك حريته الشخصية التي لاسلطان لأحد من الناس عليها .

ان مما لا يقبل الريب اننا نعيش من هذا الكون المجيب المحيط بنا ، فيما يشبه قمرة هذه الطائرة . . . لقد واجدنا في داخلها دون أي ارادة منا ولا اختيار . . . ولكننا نملك الآن عقولا ترشدنا الى أن لهذا الجهاز الكوني مبدعاً وصانعاً ، كما نملك أن نصفي جيداً الى بيانه الارشادي المتضمن تعريفاً دقيقاً بأنفسنا وبالكون الذي من حولنا ، والمتضمن بعد ذلك تعليمات دقيقة عن كيفية استخدام الكون على الوجه السليم ، لتحقيق العمران الحضاري على الوجه السوي من جهة ، ولتمارس العبودية لله بالقصد والاختيار كما قد خلقنا عبداً له بالقهر والاضطرار من جهة أخرى .

ثم ان قطار هذه الحياة يسير بنا ، شتاءً أم أبناً ، الى وقفة لا مفر منها ، بين يدي الله عز وجل . . . اليس هو القائل : (يا أيها الانسان انك كادح الى ربك كدحاً فملاًقيه) والقائل (ان الى ربك الرجعى) ؟ . . .

اذن ، فلا مناص من أن نبحث عن حريتنا ، وأن نتعرف على حجمها الحقيقي ، ضمن نطاق هذا القانون المهيمن . . . بل أقول بتعبير أوضح : لا مناص من أن نحسن حريتنا بممارسة عبوديتنا الحقيقية لله عز وجل ، ان أردنا لأنفسنا الحرية حقاً . . . وهيئات أن يذوق طعم الحرية الصافية من قد تاه عن سيده ومولاه ، ثم هام على وجهه في صحراء التاله والبنفي والمدوان ، أو وقع في أسر التقيية وذل الاستعباد . وهيئات أن يعرف الاذلال والاستعباد سبيلاً الى من لزم محراب العبودية الصادقة لله عز وجل .

ولامر ما كان سيد الاستغفار ، فيما أخبر عنه رسول الله ﷺ ، ذاك الذي أحيط بسور من الدينونة بالعبودية لله تعالى : اللهم أنت ربي لا اله الا أنت ، خلقتني وأنا عبدك ، وأنا على عهدك ووعدك ما استطعت ، أعوذ بك من شر ما صنعت ، أبوء لك بنعمتك علي وأبوء بذنبي ، فاغفر لي فإنه لا يغفر الذنوب الا أنت .

د . محمد سعيد رمضان البوطي
أستاذ بجامعة دمشق

★ ★ ★

الأداء الفني في نثر أبي حيان التوحيدي

د. عمر الدقاق

يعد أبو حيان التوحيدي في طبعة المؤلفين والكتاب الذين عرفوا بغزارة النتاج ، حتى لقد روى بعضهم أن وزن المداد الذي صرفه في تصانيفه بلغ (اربعمئة رطل) (١) . وهذا متوقع من رجل دؤوب أثر ملازمة القلم والدواة والقرطاس طوال حياته ، وعاش عمرا مديداً بلغ قرناً من الزمان . وفي معجم ياقوت وسائر مصنفات التراجم مسارد لكتب أبي حيان ورسائله بعضها متداول بين أيدينا وبعضها الآخر لا ندرى من أمره شيئاً .

وبوسمنا أن نشبين في نتاج أبي حيان زميرتين متميزتين ، تدور أولاهما في فلك الأدب وتجنح الثانية الى الفلسفة . وهذا التمايز ليس مع ذلك قاطعاً . فهو جلي في بعض كتبه ، على حين تتداخل الملامح وتختلط المعالم في بعضها الآخر .

فمن الآثار الأدبية : كتاب الامتاع والمؤانسة ، وكتاب الصداقة والصديق وكتاب الهوامل والشوامل ، وكتاب البصائر والذخائر . . . ومثالب الوزيرين ، وتقريظ الجاحظ ، والنوادر ، والرد على ابن جني في رسالة المتنبي ، ورسالة الحنين الى الأوطان ، ورسالة في علم الكتابة . . .

ومن الآثار الفلسفية والفكرية ونحوها : كتاب المقابسات ، وكتاب المعاضرات والمناظرات ، وكتاب الاقناع ، وكتاب الاشارات الالهية ، وكتاب العج العقلي اذا ضاق الفضاء عن الحج الشرعي ، وكتاب الزلفى ، وكتاب رياض العارفين ، ورسالة في أخبار الصوفية ، ورسالة في ضلالات الفقهاء في المناظرة ، والتذكرة التوحيدية ، ورسالة الحياة ، ورسالة في بيان ثمرات العلوم ، ورسالة الامامة أو رواية السقيفة

تتم قراءة كتب أبي حيان وسائر رسائله على تمكن من فن القول ، وبراعة في صوغ الأفكار ، واقتدار على الأعراب عن المشاعر ، وكان يسمعه في ذلك كله امتلاك لناصية اللغة وتضلع في مسائل النحو .

« وقل » أن نجد بين أدباء العربية من كان يعرف حدود طريقتيه الفنية كأبي حيان ، لأنه كان فناناً ناقداً عارفاً بالأصول التي تقوم عليها طريقتيه ، مؤمناً بفنّه ، واعياً بمقدار الجهد الذي يبذله المرء حتى يصبح كاتباً متميز الأسلوب (٢) ، « لقد غدا الأدب لديه فناً يحتاج إلى جهد ودأب ، وصناعة تتطلب دربة وممارسة ، فالكلمة وهما الفكر ، والمباراة ترجمان العقل . وليست الكتابة هذراً وحشود الفاظ ، أو ليلاً ورصف جمل . وفي هذا يقول التوحيدي بفهم وإدراك لطبيعة هذا الفن النثري : « ان الكلام صلت تياه ، لا يستجيب لكل انسان ، ولا يصحب كل لسان ، وخطره كثير ، ومتعاطيه مفرور ، وله أن كارن المهر ، وإباء كإباء الحرون ، وزهو كزهو الملك ، وخفق كخفق البرق ، وهو يتسهل مرة ويتوعر مراراً ، ويذل طوراً ويمزأ طوراً » (٣) . »

□ المبني والمعنى :

وإذا كان قوام الأدب هو اللفظ والمعنى ، فإن عماد النثر الفني لدى أبي حيان هو الحرص على التناسب بين هذين العنصرين في سبيكة ممجبة . ففي اعتقاده أن اللفظ طبيعي والمعنى عقلي (٤) . وهو يتوخى التوازن بينهما ويحذر من طغيان أحدهما على الآخر . فيقول : « لا تعشق اللفظ دون المعنى ، ولا تهو المعنى دون اللفظ » (٥) .

وبوسعنا - مع ذلك - أن نلمح في أسلوب أبي حيان إشارات لجانب المعنى برغم توحيه حسن الأداء ، وذلك على الرغم مما أنسناه لديه من حرص على عدم الإخلال بتوازنهما . ويبدو لنا ذلك في قوله : « إياك أن تقف مع اللفظ القصير فتسحر به عن المعنى العريض ، فإن اللفظ للعامة والمعنى للخاصة » (٦) . ولعل مرد ذلك هو أن البيئة التي عاش أبو حيان في ربوعها بيئة عقلية تغلب عليها تيارات الفكر والمقيدة ويسودها طابع البحث والجدال . كما أن أبا حيان نفسه عزف - تبعاً لميوله العقلية - عن أوساط اللغويين والنحاة وأثر صعبة المناطقة والمتكلمين ورفقة الفلاسفة والمتصوفين .

كل هذا كان جديراً بأن يصبح كتابة أبي حيان بصيغة عقلية واضحة ، ويسمها بسمات ذهنية بارزة ، وبأن يجعل من هذا الكاتب طرازاً خاصاً ومتميزاً بين معاصريه ، حين اجتمع فيه الفكر والأداء وتماثل لديه الفلسفة والأدب . وقد كان ياقوت فطناً حين انتبه إلى هذه الظاهرة لدى أبي حيان ، ونمته بأنه (فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة) (٧) .

« والواقع أننا لو أنعمنا النظر في أسلوب التوحيدي لوجدنا أنه يتسم بغضائية فريدة تكشف عن شخصية صاحبها ، الأديب الفيلسوف . ونحن نعرف أن الفنان يعبّر

عن المماني بالصور المحسوسة ، في حين أن الفيلسوف يعبر عنها بالتصورات الذهنية . وهذا هو الفارق مثلا بين أسلوب أديب كالجاحظ وأسلوب فيلسوف كالفارابي . أما التوحيدي فهو أديب فيلسوف يعلم أن في كل محسوس ظلا من العقول ، وأن الحسيات معاير الى العقليات . فليس بدعا أن نراه يمزج العس بالعقل ، والأدب بالفلسفة (٨) . وامن شك في أن أسلوب فلاسفة الاسلام - على نحو ما عرفه معاصرو أبي حيان - كان أسلوبا جافا حافلا بالمصطلحات والألفاظ المترجمة . ولذلك أخذ بعض المفكرين الذين جمعوا بين الثقافة العربية والفلسفة اليونانية ، يحاولون تطويع المماني - المستمدة من علوم الأوائل - للأسلوب العربي الجزل والعبارة العربية الرصينة .

- ٢ -

ومما يرفد أسلوب أبي حيان بالمعاسن تسريله في بعض نماذجه بالنغمة الموسيقية متعانقة مع التلوين العقلي ، كان يسمى الى التضاد ليزيد المعنى جلام والفكرة مضام ، كقوله يناجي محبوبه على النهج الصوفي :

يا حبيبي ، أما ترى ضيعتي في تحفظي أما ترى رقتي في تيقظي ؟ أما ترى غصتي في اساغتي ؟ أما ترى ضلالي في اهتدائي ؟ أما ترى رشدي في غيبي ؟ أما ترى عيني في بلاغتي ؟ أما ترى ضعفي في قوتي ؟ أما ترى عجزتي في قدرتي ؟ أما ترى غيبيتي في حضوري ؟ (٩) .

وعلى هذا الفرار من جنوحه الى التضاد العقلي ما كتبه الى مولاه ابن الميديد : « لما رايت شبابي هرما بالفقر ، وفقرني غنيا بالقناعة ، وقناعتي عجزا عن التعصيل ، عدلت الى الزمان اطلب اليه مكاني فيه ، وموضعي منه ، فرأيت طرفه عني نابسا ، وعناني عنه مثنيا » (١٠) .

وينبغي ألا يتبادر الى الذهن أن أبا حيان إنما كان يسمى من وراء هذا التضاد الى تصيد ألوان الزينة اللفظية والزخرفة البديعية بحشر عدد من الطباق أو المقابلات في تضاعيف عباراته ، فهذا أبعد ما يكون عن رجل فكر ورأى كأبي حيان ، دونما قصد الى البهلوانية اللفظية التي غدت في عصره ، ثم من بعده ، ديدن الكتاب ومهوى نفوسهم .

ولبعض النقاد رأي ينطوي على وجاهة حين يمتد باناه ليس من قبيل المصادفة « أن تتكرر في عبارات التوحيدي الفاظ التناقض والتضاد وشتى أنواع التقابل ، فقد عاش صاحبنا دائما متارجعا بين النشاط والتكاسل ، بين القوة والضعف ، بين القدرة والعجز . وهو حين يكثر في أسلوبه من الفاظ الازدواج والمقابلة إنما يكشف عن شخصية تحيا على التناقض والمفارقة ، وتحاول دائما أن تجمع بين الأقطاب المتعارضة (١١) » .

ويغلب على تعبير أبي حيان الاطناب والتدفق ، ومن مقتضيات هذه الخاصة غزارة اللفظ وكثرة الترادف ، ولكن هذا الترادف لا يقصد اليه الكاتب طلبا للزينة ورغبة في الزخرفة ، واطهارا لقوة الحافظة ، شأن الكثيرين من كتّاب عصره الذين استهواهم اللفظ فأمنوا في طلبه . ولكن التوحيدي رجل عقل، واللفظ لديه وسيلة للابانة ، وطريق الى

الاعراب ، وسبيل الى الافصاح . بل ان ما يبدو لنا مترادفاً من الألفاظ ليس في حقيقة الامر من الترادف ، ولكنه تتبع لدقائق المعنى ، وتقص للفوارق بين حالاته . وفي هذا بطبيعة الحال اقتدار على اجتلاب الكلمات التي تخطر مدلولاتها في الذهن مهما دقت معانيها وشطت حروفها . ومن هذا القبيل قوله متحدثاً عن ارتباط كل انسان بموضوع الصداقة والصديق في هذه الدنيا :

« وما من أحد الا وله في هذا الفن حصة . لانه لا يخلو أحد من جار ، أو معاميل ، أو حميم ، أو صاحب ، أو رفيق ، أو سكن ، أو حبيب ، أو صديق ، أو أليف ، أو قريب ، أو بعيد ، أو ولي ، أو خليط . كما لا يخلو ايضاً من عدو ، أو كاشح ، أو مسداج ، أو مكاشف ، أو حاسد ، أو شامت ، أو منافق ، أو مؤذ ، أو منابذ ، أو معاند ، أو مزل ، أو مضل ، أو مغل . » (١٢) .

والازدواج كذلك عنصر من عناصر الاطناب ومظهر من مظاهره . ولقد عمد اليه الجاحظ قبل أبي حيان . وليس القصد منه هنا أيضاً أن يتخذ منه الكاتب معرضاً للبراعة ومقصداً لبهر القارئ ، بل الغاية منه لدى أبي حيان جلاء المعنى في الذهن وتوكيده في النفس ، يضاف الى ذلك هدف فني يتمثل في تلوين التعبير واهنائه بمنصر الایقاع والموسيقى . فمن طريق خلق التوازن بين الجمل ، بتقسيمها الى فقرات قصار متناسبة الطول متشابهة الأداء ، تتسربل الجمل ضمن مجموعة متجانسة ، وفقرات متلائمة ، بحيث يتجلى فيها عنصر التناغم الذي يقترب بسلامح النثر الى سمات الشعر ، ومن هذا القبيل قول التوحيدي في بعض مناجياته للخالق :

« اللهم ، فلا تخيب رجاء هو منوط بك ، ولا تصفر كفا هي ممدودة اليك ، ولا تذلل نفسا هي عزيزة بمعرفتك ، ولا تسلب عقلا هو مستضيء بنور هدايتك ، ولا تقذ عينا فتحتها بنعمتك ، ولا تغرس لسانا عودته الثناء عليك » (١٣) .

وغني عن القول أن أسلوب أبي حيان لا يطرد دوماً على هذا الفرار ، فقد يحرص عليه أو يعدل عنه ، تبعاً لاختلاف مراحل حياته ، وتفسير دواعي تعبيره ، وتنوع طبيمة موضوعاته .

- ٣ -

وقد يجنح أبو حيان الى العبارة المسجوعة ، وهذه ظاهرة أسلوبية تفشت بين الكتاب في عصر التوحيدي وتفاقت بعده ، كأن يقول : اللهم اكفنا من اللسان فلتته ، ومن الهوى فتنته ، ومن الشر خطرتة ، ومن الرأي غلغلته ، ومن الظن خبطته ، ومن الطبع سورته ، ومن الأمر روعته ، ومن المدو سطوته . وجانبنا مائدة الحق ، ومجانبة الصدق ، وشراسة الخلق ، ومذمة الخلق (١٤) .

وأكثر ما نرى هذا النمط المسجوع من النثر في المواقف العاطفية والوجدانية من مثل الابتهاال والدعاء ، ويدخل في هذا المجال العاطفي ما كان يتعرض له التوحيدي في شمار

حياته الماثرة من صدمات ومنفصات . فحين يقع تحت وطأة المرارة وتفتلي نفسه من سورة الغضب وغمرة الحقد ينطلق لسانه مثلاً بشتن صاحب بن عباد ، قاذفاً إياه بقارس الكلم المسجور الذي أحسن استدعائه واختياره ليرسم به تلك الصورة الكاريكاتورية المضحكة لمهجوه : « لعن الله هذا الأهوج الأفلاج الأفجاج الغفلج ، الذي اذ قام لجلج ، واذا مشى تفجع ، وان تغفم تمجمج ، وان عدا تفجعج (١٥) » .

والحق أن هذه الألفاظ بجرس حروفها الصائتة على هذا النحو ، والتي تفرغ الأذن بهذا النبر المتميز ، إنما تبيث على الاضحاك حتى برغم قلة المعرفة بحقيقة معانيها ودقة مدلولاتها ، ويكفي أنها تثير في النفس ظلالاً لهذه المعاني وتوحي بمعانيها أحياناً . . . ومثل هذا كاف لأن يبسط النفس ويبعث على الضحك .

على أنه بوجه عام ، وفي مقابل ذلك يشيع أسلوب الترسل في نثر أبي حيان في معظم كتبه ومقالاته ، حيث يؤثر الانطلاق في الكتابة والتحرر في التعبير . وهذا طبعي لدى كاتب كالنوحدي يجعل المعنى نصب عينيه ، فيرسل العبارات أرسالاً بحيث تأخذ مداها لتنفسي المعنى المراد وتجلوه في الذهن ، ما دام اللفظ لديه وسيلة والمعنى غاية . ومن هذا القبيل قوله :

« وليس كل من قاده عقله إلى العلم بمراشد الأمور انقادت له نفسه إلى العمل بها . فقد رأينا كثيراً من أهل المعرفة يأمرون ولا ياتمرون ، ويزجرون ولا يزدجرون . ويعرف من المتطربين من كان ينهي عن يسير التخليط في المأكول ، وينهمك في كثيره . ومن المتفلسفين الذين هم أطباء النفوس من كان يذم مقابح الأخلاق ومفاحش الأفعال فيرتكبها في خلواته . وتارك العمل مع الجهل اعذر من تاركه مع العلم (١٦) » .

وهذا أسلوب مرسل يتسم بالتدفق واليسر والسهولة ويتفرق في النفس رهواً ويلامس السمع بانسياب ورفق . وما ذلك الا لغلبة الطبع عليه وانحسار مظاهر التصنع عنه . واذا كان أبو حيان يمدد إلى الأسلوب المقيد حيناً وإلى الأسلوب المرسل أحياناً فما ذلك الا لدواع فنية ، ولكل مقام مقال .

والصورة الحسية أو التعبير المجسم سبيل التوحيدي في أحيان كثيرة إلى بلوغ غايته وهي دائماً الفكرة أو المعنى . وهذه الخاصية الأسلوبية هي التي تسهم في رسم أبي حيان بسمة الأديب وتثنأى به عن سمة الفيلسوف . يقول أبو حيان بصدد كلامه على فائدة التعلم : « إنما يخرج الزيد من اللبن بالمخض ، وإنما تظهر النار من العجر بالقدح ، وإنما تستبان النجاة من الإنسان بالتعليم . والمعدن لا يعطيك ما فيه الا بالكدح ، والغاية لا تبلغها الا بالقصد (١٧) » . كما يقول قاصداً إلى التعبير عن طريق التصوير : « ان الإنسان الذي لا يعمل بملحه كالشجرة المورقة لا ثمر لها (١٨) » ، أو يقول : « ليس بين العلم والعمل سور . وان كان سور فليس من حديد ، وان كان من حديد فالحديد أيضاً يمالج بما يلين به ويستجيب (١٩) » .

وعندما يطيب لأبي حيان أن يسبر أغوار نفسه ، ويستبطن حقيقة منازعه ، ويرتاح لما فيه تفريج كربه وتنفيس هواجسه ، تتوارى في أسلوبه معالم المفكر وسمات المتفلسف لتتألق بدلا منها موهبة الأديب وبراعة الكاتب ، ها هو ذا يناجي الخالق في ساعة ضيق وقلق وشك :

« الهنا ان ذكرناك انسينا ، وان اشرنا اليك ابعدتنا ، وان اعترفنا بك حيرتنا ، وان جحدناك احرقتنا ، وان توجهنا اليك اتمبنا ، وان ولينا عنك دموتنا ، وان تركناك ازعجتنا ، وان توكلنا عليه اكلفتنا ، وان فكرنا فيك اضللتنا ، وان انتسبنا اليك نفيتنا ، وان اطعناك ابتليتنا ، وان عصيناك عذبتنا ٠٠٠ فالسوانح فيك لا تملك ، والغايات منك لا تدرك ، والعنين اليك لا يسكن ، والسلو عنك لا يمكن ٠٠٠ (٢٠) » .

هذه النبوة الشجية تشيع في معظم ابتهالات أبي حيان ومناجياته ، « انها أشبه بنبوة داود النبي في مزاميره ، خصوصاً حينما يتفنى برحمة الله ولطفه ونعمته ، أو حينما نراه يعمد الى معاتبة الذات الالهية بخشوع ومذلة وانسحاق (٢١) » .

واذا كانت الكتابة صناعة ، أي فنا ، فلاغنى لهذه الصناعة عند التوحيدي عن طبع مؤات وموهبة عقلية ، فهما اذا رقدتاهما عناصر آخر ، كالخبرة وهوى الصنعة وسعة الاطلاع أمكن صاحبهما أن يكون في عداد الكتشأب المجيدين . واذا كان لكل صنعة آفة ، فآفة الكتابة أن يفقد صاحبها الطبع وهو الممسود (٢٢) .

مركز تحقيق كميونر علوم إسلامي

□ الأداء الفني بين الجاحظ وأبي حيان :

يحلو للنقاد والدارسين أن ينعثوا أبا حيان التوحيدي بالجاحظ الثاني ، ويطيب لهم من حين الى آخر أن يمتدوا الفصول لهما يقارنون بينهما ويوازنون ، ويبرزون معالم الشبه والاتفاق ، أو يظهرن أوجه الخلاف والافتراق . والعق أن هذا مجال طريف ينطوي على كثير من بواعث القول .

وليس الأمر في هذا بدءاً اذا عرفنا أن اعلام النشر الفني كانوا يقرون للجاحظ بالريادة ، وفي ذلك يقول القاضي الفاضل عبارته الماثورة : « وأما الجاحظ ، فما منا معشر الكتاب إلا من دخل داره ، أو شن على كلامه الفارة » .

وأبو حيان نفسه اتخذ من أبي عثمان اماماً ومن طريقته قدوة ، وأحله من التبجيل والتعظيم أسمى منزلة وأرفع مكان . حتى لقد بلغ ذلك منه أن دبح في الشاء عليه رسالة خصه بها وأسمأها « تقریظ الجاحظ » ، ومما قاله فيها :

« والذي اقول واعتقد اني لم اجد في جميع من تقدم وتاخر ثلاثة، لو اجتمع الثقلان على تعريضهم ومدحهم ، ونثر فضائلهم ، في اخلاقهم وعلمهم ومصنفاتهم ورسائلهم مدى الدنيا الى ان ياذن الله بزيوالها ، لما بلغوا آخر ما يستحقه كل واحد منهم ، احدهم هذا الشيخ الذي انشأنا له هذه الرسالة ، وبسببه جئنا هذه الكلفة ، اعني ابا عثمان عمرو بن بحر (٢٣) » .

واشاد أبو حيان في كتاب آخر له بأسلوب سلفه الجاحظ فقال (٢٤) :

« ومتى رأيت ديباجة كلامه ، رأيت حولها كثير الوشي ، قليل الصنعة ، بعيد التكلف ، حلو الحلي ٠٠٠ له سلاسة كسلاسة الماء ، ورقة كورقة الهواء ٠٠٠ فسبحان من سخر له البيان وعلمه ، وسلم في يديه قصب الرمان قدّمه ٠٠ ان جد لم يسبق ، وان هزل لم يلحق ٠٠ »
كما نمته بأنه لا نظير له في البلاغة والانشاء ٠٠٠ وان كتبه « الدر النثير ، واللؤلؤ المطير » ورسائله « الأفنان المثمرة ، والرياض الزاهرة » وكلامه « الخمر الصرف ، والسحر الحلال » ، فهو « واحد الدنيا » ، و « شيخ الأدب وحجة العرب ٠٠٠ » (٢٥) .

ولئن كان أبو حيان - وهو من هو بين الكتّاب - قد أحل أستاذه أبا عثمان في نفسه هذه المنزلة السامية ، ومحضه كل هذا الإعجاب ، فان في ذلك لمغزى بعيداً ٠ من ذلك أن التوحيدى ممن لا يمارون في نسبة الفضل الى أهله ، ولم يذهب به الغرور الى المدى الذي يذهب بمصاحبه الى الانتقاص من الآخرين ، في مجال هو مجاله ، وصناعة هي صناعته ٠

والذي يعنيننا من هذا الإعجاب أثره الماضي في تكوين شخصية أبي حيان ودفع أسلوبه في المجرى الذي أثره وارضاء ، والذي كان الجاحظ رائداً فيه ، فقد بات من نافلة القول ألا يغيب عن ذهننا أن أبا حيان كان في أول عهده يفتخر من بحر الجاحظ ، وينحو منحاه في أسلوبه ، وينسج على منواله في كتبه ، بمد أن انكب على ملفاته في سن مبكرة وعاش في عالمه ٠ وكل من يدرس أبا حيان في طريقته الفنية يراه محتدياً طريقة الجاحظ ٠ وقد أصبحت هذه الحقيقة إحدى القضايا المسلمة التي لا تحتاج برهاناً جديداً ، ولكنها يجب ألا تعجب عن أنظارنا تفرد أبي حيان في أسلوبه (٢٦) ، وان أبا حيان هو الذي كان في عصره يحمل لواء الجاحظية ٠

« ونحن اذا سلمنا بوقوع التوحيدى ضمن دائرة النفوذ الجاحظى فاننا لن نسلم بفساد شخصيته في شخصية أستاذه القوية ، بل تفردت آثاره وأسلوبه الانشائي بمميزاتهما وطابهما الخاص (٢٧) » . والحق أن أبا حيان لم يقف بمدرسة الجاحظ حيث تركها مؤسسها ، وانما أمدّها بنباهته ونبوغه بما رفع من قواعدها وبما أثبتته من صلاحها لنقل ما جدّ في عصره الحافل وبيئته المواردة من أفكار ومنازع ٠ وتبعاً لذلك كله فان المقارنة تبدو مجدبة بين الكاتبين :

□ أوجه التشابه :

أ - كلا الرجلين ، الجاحظ وأبي حيان ، كان وثيق الصلة بالوراقة التي كانت المدرسة الأولى التي تخرجها فيها ، على حين امتعن أبو حيان هذا العمل حتى برع فيه ، وعرف بحسن الخط وتجويده ، وضبط النسخ وتزويقه .

ب - كلاهما طوع النثر العربي للتعبير عن العقل المتفتح والثقافة المتمازجة مع معطيات الأمم الأخرى ، بعد أن كان الشعر وحده ديوان العرب والمبشر عن منازعهم التي كانت تتسم بقلبية العاطفة على العقل .

ج - كلاهما غلب عليه الأدب ، أو كان أدبياً بمعنى بشؤون العقل ويتعاطى الفلسفة .

د - تجلت النزعة المروبية لدى الجاحظ وأبي حيان . مع ملاحظة حدتها عند الجاحظ تجاه الشعبية وخفتها بمدئ لدى التوحيدي . وما ذلك الا لاختلاف المهددين وتطامن النزعتين المتقابلتين من جهة ، ولأن أكثر حكام العصر وعدداً من شيوخ أبي حيان كانوا فرساً أو ينحدرون من أصل فارسي . ونستدل على ذلك من خلال المناظرة الهامة التي انفرد أبو حيان بتسجيلها بين متى بن يونس وبين أبي سعيد السيرافي حول منطق اليونان ونحو العرب ، وكيف أن عاطفة أبي حيان كانت الى جانب قومه ومع أستاذه . فضلاً عن مواقف أخرى يمكن أن نعد أبرزها إعجاب أبي حيان بأبي عثمان .

هـ - برغم الصلات الوثيقة التي ربطت بين كل من الرجلين وبين كبراء العصر ، فقد بقيا بعيدين - طوعاً أو كرهاً - عن أسر المناصب وقيود الرسميات ، خلافاً لما كان عليه حال الكثيرين من كتّاب العصر المباسسي ، وذلك ما عاد بالفضل المميم على نتائجهما الأدبي والفكري وطبعه بطوايع الجرأة والانطلاق والتحرر ، وجعله مغزهاً من روح المداجاة والمجاملة والنفاق .

و - كلا الرجلين عاش عمراً مديداً امتد زهاء قرن من الزمان وكان ذلك باعثاً على غزارة نتاجهما ، وان لم يبلغ أبو حيان شاؤ الجاحظ في كثرة كتبه ورسائله .

ز - انطوى الكاتبان على ثقافة موسوعية زخرت بها شخصيتهما ، وكان عمادها علوم العربية والاسلام من لغة ونحو وتصريف وحفظ المنظوم والمنثور ، ومن فقه وتفسير وحديث وتشريع ، ثم المعارف الدخيلة أو الوافدة التي تجلت بنحو خاص في المنطق والفلسفة .

ح - كلاهما عرف بالاستطراد في كتبه وحرص على أن يجعله بمثابة قاعدة مرغوبة في التأليف ، يصدر عنها الكاتب في أكثر مؤلفاته .

ط - جنح أبو حيان الى الهزم والسخرية في جانب من آثاره ، وان لم يشع ذلك لديه شيوعه لدى الجاحظ . ويبدو أن الموقف كان يقتضيه ذلك فيجنح اليه ، ولكل مقام مقال . فما يورده في الصحاح بن عبّاد قوله :

• أحسب أن عينيه ركبنا من زئبق ، وعنقه عمل بلولب . . . فطريف التشني والتلوي ، شديد التفكك والتفتل ، كثير التعوج والتموج ، في شكل المرأة المومسة الفاجرة الماجنة والمخنث الأشمط (٢٨) » .

وكثيراً ما يتلاقى الكاتبان في مجال الهزم والتصوير الساخر الكاريكاتوري على صعيد رسالة التربيع والتدوير لأبي عثمان ومثالب الوزيرين لأبي حيان .

ي - كلاهما كان ينتمي إلى مدرسة بيانية واحدة ويصدر عن خصائص أسلوبية متشابهة ، قوامها اجلال المعنى والعناية باللفظ . والحرس على الطبع ، والنأي عن التصنع ، والميل إلى الازدواج ، وإيثار الاطناب . . .

□ أوجه التمايز :

ا - كان مزاج الجاحظ طبيعياً معتدلاً ، وأدبه ، تبعاً لذلك ، منسقاً مطرداً ، يتفاعل فيه العقل مع العاطفة بسقدار . على حين كان مزاج التوحيدي ثائراً فائراً ، تستبد به سورة الغضب فتعشي عينيه عما أمامه ، فاذا هو يحطم بقلمه الصرح الذي سبق أن شاده . فلکم اثني على الصاحب بن عباد وابن المميد ونسب اليهما كل فضل ، ثم لم يلبث بعد أمد أن انقلب عليهما وتكرر لهما ، وجردهما من كل محمدة ، والصق بهما كل نقیصة . ومن هنا غلبت على الجانب الانشائي من كتاباته حرارة العاطفة ووقدة الانفعال . سواء في ذلك ما كان حصيلة علاقاته مع الناس مثل كتابه مثالب الوزيرين ، وما كان من نتيجة صلته بالخالق خلال أدعيته ومناجياته .

ب - كان الجاحظ أميل إلى المرح والتفاؤل وأكثر اقبالا على الحياة . يسمى إلى التهكم ، ويؤثر الطرفة ، ويطلب الفكاهة ، ويجنح إلى الضحاك ، ويتم بالانبساط ، وينطوي على خفة الروح . . . ولم يكن أبو حيان من هذا المشرب . ومن هنا غلب الجد على مؤلفاته ، على حين تعانق الهزل والجدي في شخصية الجاحظ وانعكس ذلك بالتالي في كتبه .

وإذا لم يفارق الهزل نفس الجاحظ حتى في أواخر أيامه ، فكان متفائلاً في أحلك ساعات مرضه ، لم تكد الشكوى والمرارة وترديد مشاعر السخط على الآخرين تفارق نفس أبي حيان وقلمه ، وهو نفسه يصور ما آلت إليه حاله فيقول (٢٩) :

« فقدت كل مؤنس وصاحب ، ومرافق ومشفق . والله لربما صليت في الجامع ، فلا أرى إلى جنبي من يصلي معي . . . فقد أمسيت غريب اللفظ ، غريب النحلة ، غريب الخلق . مستانساً بالوحشة ، قانعاً بالوحدة ، معتاداً للصمت ، ملازماً للحيرة ، محتملاً للأذى ، يائساً من جميع من ترى » . وهكذا غلب عليه التشاؤم المفرط ، وأل به الأمر إلى فقد ثقته بنفسه وبجميع الناس من حوله ، وبجدوى ما صنفه من كتب وما دبجه من رسائل طوال حياته ، فأهوى عليها يفرقها بالماء ويحرقها بالنار ، ويمتنع فيها اتلافاً وتمزيقاً .

ج - بلغ الجاحظ أوج الشهرة ، ولم ينعم التوحيدي ببعض ذلك ، برغم أن مواهبه كانت جديرة بأن ترفعه الى منازل رفيعة . ولعل السبب في ذلك يعود الى ما كان فيه أبو حيان من صراع مع كبار العصر ، من حكام ووزراء ومن اليهم ، ممن كان بأيديهم زمام الأمور ، فأعرض الناس عنه . ولا يبعد أن يكون لهيئته الزرية ، من رداة مظهره وقذارة ملبسه ما زاد الناس اعراضاً عنه . أما استمرار غمط الناس لأبي حيان حقه في الشهرة والفضل بعد مماته ، فيغلب على الظن أن مرد ذلك الى أنه كان في نظر بعضهم معدوداً من كبار الزنادقة . بل ذهب أحدهم الى أن زنادقة الاسلام ثلاثة : ابن الراوندي وأبو حيان التوحيدي وأبو العلاء المعري ، وإن أشدهم على الاسلام أبو حيان لأنه مجسج ولم يصرح^(٣٠) . يضاف الى ذلك صموبة مؤلفاته نسبياً ، لغلبة الطابع العقلي عليها وزهد العلماء في تفسيرها وشرحها ، خلافاً لما كان منهم تجاه الآثار الأدبية واللغوية . ولا شك أخيراً في أن احراق كتبه وضياع جانب منها كان عاملاً آخر من عوامل خفوت شهرته .

د - كان أبو حيان أبعد باعاً من الجاحظ في حقل الفلسفة ، وأعمق فكراً في شؤون العقل وقضايا الكون والنفس ، كما كان أوغل من أبي عثمان ثقافة وأغزر معارف . وهذا طبيعى بسبب فارق العصر واختلاف الزمان ، إذ أن مائة وخمسين سنة تفصل بين عهدين وتباعد بين رجلين جديرة بأن تؤدي الى هذا الفارق . لقد أهرقت قطرات غزيرة من المداد خلال هذه المدة ، حين ظهرت كتب وصدرت مؤلفات وعربت مصنفات ، وهل ثمة أحفل علماً وأغنى حضارة من القرن الرابع الهجري .

هـ - كان أبو حيان أكثر اخلاصاً لموضوعه من الجاحظ ، لأنه لم يكن يكتب الا عن معاناة . ولعل في هذا بعض ما يفسر تضارب أقواله وتناقض أحكامه ، وبخاصة في مجال الكلام على كبار معاصريه . فادبه وليد الرضى والسخط والأمل واليأس ، فلا يكتب في كل حال الا تحت وطأة الانفعال . وكم رأينا الجاحظ ، يتناول الأفكار بروح خال من حرارة الايمان ، وأنه يأتي الفن بقصد العبث والتلاعب ، واظهار المقدرة البيانية . لذلك لا يحس قارئ الجاحظ الا بالنشوة تغامره ، وباللغة تساوره ، وبالعجاب بقدرة هذا الفنان اذ أخرج من الحق باطلاً . ومن الباطل حقاً . . . على حين يبدو أبو حيان كاتب فكرة يؤمن بها ، ويصدق فيها ، ويحس بحرارتها ، فلا يفتأ قارئه يحس بالحرارة قد انتقلت اليه ومشت في أوصاله^(٣١) .

الم يكتب الجاحظ في الشيء ونقيضه ، والرأي وخلافه كأن يؤلف رسالة في النبذ ورسالة في ذم النبذ ، ورسالة في مدح أخلاق الكتّاب ورسالة في ذم أخلاق الكتّاب ، ورسالة في مدح الوراق ورسالة في ذم الوراق ؟ .

و - أهمية أبي حيان انما تتجلى في المدرسة الأسلوبية التي كان أبرز ممثل لها في عصره ، وهي امتداد للمدرسة الجاحظية^(٣٢) ، وقوامها التعبير المنطلق والأسلوب المرسل . ففي عهد الجاحظ لم تكن ثمة أنماط أسلوبية مغايرة في طبيعتها لطبيعة الأسلوب الجاحظي ، ومن ثم لم يكن هناك مجال واسع للمجابهة والصراع على الصميد الفني . على حين هذا

عصر أبي حيان حافلاً بالمدارس الأسلوبية المقابلة التي تعتمد على الأسلوب المقيد والتعبير المسجوع . وهذا المنحى الفني المقيد المواجه للمنحى المنطلق المرسل كان يتجلى في كثير من الرسائل المدبجة والكتابات الاخوانية وأخيراً في المقامات . ولا ننسى أن هذا النمط المنمق أخذ يستهوي الكثيرين من المنشئين والمثقفين من جهة ، كما كان يتبناه المديدون من الحكام وذوي النفوذ وبخاصة الوزراء الكتّاب من جهة أخرى . كل ذلك جعل لأبي حيان بمذهبه البياني ومنحاه الأسلوبية أهمية بالغة من حيث الاحتفاظ بالأصالة والتحرر الفني في عصر تكاثرت خلاله الأساليب المقيدة .

ومهما يكن من أمر المقارنة بين الجاحظ والتوحيدي ، من حيث أوجه الاتفاق أو الافتراق ، فالحقيقة الباقية ، نتيجة لكل ماتقدم ، أن الكاتبين الموهوبين هما من مشرب واحد ، وينتميان إلى مدرسة بيانية واحدة . وإذا كانت أوجه التمايز أو الاختلاف بينهما كبيرة فإن أوجه التشابه والتلاقي تبقى أكبر . ومن هنا فإن نعت أبي حيان بالجاحظ الثاني حكم ينطوي على عين الحقيقة والصواب . أنه يتبوأ مكانة رفيعة في تاريخ النثر العربي ، ويقرن مع الجاحظ ، أكبر كاتب عرفته العربية ، مشكلاً إلى جانبه قمة أخرى من قمم البيان في أدب العرب .

□ هوامش البحث :

- ١ - أبو حيان التوحيدي ، د إبراهيم الكيلاني ٦٢ ، نقله عن كتاب روهمات الجنات في أحوال العلماء والسادات ، لمحمد باقر الموسوي الهوانساري (طبعة حبرية ، طهران ١٣٧١ هـ) .
- ٢ - أبو حيان التوحيدي ، د احسان عباس ١٣٥ .
- ٣ - الامتاع والمؤانسة ، أبو حيان التوحيدي ١ : ٩ .
- ٤ - الامتاع والمؤانسة ١ : ١١٥ .
- ٥ - الامتاع والمؤانسة ١ : ١٠ .
- ٦ - الاشارات الالهية ، أبو حيان التوحيدي ٣٦٥ .
- ٧ - معجم الأدباء ، ياقوت ، ١٥ : ٥ .
- ٨ - أبو حيان التوحيدي ، د زكريا ابراهيم ١٤٠ .
- ٩ - الاشارات الالهية ، أبو حيان التوحيدي ١٠٤ .
- ١٠ - مثالب الوزيرين ، أبو حيان التوحيدي ٣٢٧ .
- ١١ - أبو حيان التوحيدي ، د زكريا ابراهيم ١٣٧ .
- ١٢ - الصداقة والصديق ، أبو حيان التوحيدي ٧٩ .
- ١٣ - البصائر والذخائر ، أبو حيان التوحيدي ٣ .
- ١٤ - المقابسات ، أبو حيان التوحيدي ١١٦ .
- ١٥ - مثالب الوزيرين ، أبو حيان التوحيدي ٢٥٩ .
- ١٦ - الاشارات الالهية ، أبو حيان التوحيدي ٣٩٩ .
- ١٧ - المقابسات ، المقابلة ٦٥ ، ص ٢٦٠ .
- ١٨ - المقابسات ، المقابلة ٦٨ ، ص ٢٦٨ .
- ١٩ - الاشارات الالهية ١٠١ .
- ٢٠ - الاشارات الالهية ١٩٣ .
- ٢١ - أبو حيان التوحيدي ، د زكريا ابراهيم ١١٨ .
- ٢٢ - أبو حيان التوحيدي ، د زكريا ابراهيم ٦٠ .
- ٢٣ - الامتاع والمؤانسة ١ : ٥ .
- ٢٤ - البصائر والذخائر ١٩٧ .
- ٢٥ - تتناثر هذه الأحكام في كتب التوحيدي وفي معجم الأدباء خلال ترجمة الجاحظ .
- ٢٦ - أبو حيان التوحيدي ، د احسان عباس ١٣٧ .
- ٢٧ - أبو حيان التوحيدي ، د ابراهيم الكيلاني ٦٤ .
- ٢٨ - مثالب الوزيرين .
- ٢٩ - الصداقة والصديق ٦ .
- ٣٠ - طبقات الشافعية ٤ : ٢ - ٣ .
- ٣١ - أبو حيان التوحيدي ، عبد الرزاق محيي الدين ٣٥٠ .
- ٣٢ - آدم ميتز ، الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ١ : ٤١٦ .

البطل المجاهد الشهيد الشيخ عز الدين القسام

مصباح غلاونجي

□ من تراثنا القومي المعاصر

في محرة هذه الظروف الصعبة التي تتكالب فيها قوى الاستعمار والصهيونية على الأمة العربية والشعوب الإسلامية ، وتتناوشها من كل جانب بنية لتفريق شملها ، وبشرة قواها والسيطرة عليها ، يتنادى العرب والمسلمون إلى إحياء (النهضة العربية - الإسلامية) لهم الشعث وروس الصف وتوحيد الغاية ، والرابطة في خندق واحد لمواجهة هذه القوى وردّها على أعقابها . ولا شك أن استذكّارنا لأبطالنا ، واستلهامنا أرواحهم ، يزيد من عزائمنا على النضال ، ومن ثقتنا بالنصر . ولعل خير بطل نعيه ذكره ، في هذه الفترة هو (المجاهد الشيخ عز الدين القسام) الذي حمل لواء هذه النهضة ، وبجاهد وناضل واستشهد في سبيل نهضتها ، فكان ظاهرة فذة في تاريخنا المعاصر . ولذا نأخذ قومية لو القندى به الزعماء العرب لما حلت فلسطين العربية كارثة سنة ١٩٤٨ وما استتبعته وتستتبعه حتى اليوم من مآثر ونوازل .

في مدخل جبل (١) الشمالي ، وفي الجانب الغربي من الحديقة العامة التي تقوم إلى يسار الداخل إلى المدينة ، والتي تفصل ما بين أهدتين خالدين : جامع السلطان إبراهيم بن أدهم شمالاً والمدرج الروماني جنوباً . يطل على القادي والرائح نصب تذكاري بسيط متواضع ، كتبت عليه العبارات التالية :

« اقيم هذا النصب التذكاري تخليداً لذكرى البطل الشهيد عز الدين القسام . ولد في جبل سنة ١٨٨٣ (٢) واستشهد في فلسطين سنة ١٩٣٥ - وضع حجر الأساس لهذا النصب في عهد الرئيس حافظ الأسد في ٦/٥/١٩٧٣ »

□ نشأته :

في الحي الجنوبي من بلدة جبل طريق (٣) كانت تتلوى على جانبيه بيوت قديمة متراسة متلاصقة كانها بنيان واحد ، شأن طرق جبل وبيوتها في أواخر القرن التاسع

عشر • كان هذا الطريق على ضيقه يمسح بالحركة والنشاط ، ويختلط فيه الانسان والحيوان ، وتتزاحم فيه العجّل الموقرة بقضبان قصب السكر ، وباقات الملوخية والتمناع وغيرها من أنواع الخضر والبقول ، والجمال المثقلة بأكياس الحنطة والشعير والحمص والفول ، وبحزم العطب وهشيم المشب والزرع تنقلها من البرية الى البلدة وقود اللافران والتناير - ويمور بالفادين والرائحين من المزارعين والسابلة ، وبالاطفال الذين لا يجدون ، بعد تسريحهم من كتاتيبهم متنفساً لهم غير الدروب يلعبون فيها ويلهون ويسمرون •

في بيت متواضع من بيوت هذا الطريق ولد عز الدين ، ونشأ وترعرع مع هؤلاء الأطفال ، وقد ظهرت عليه امارات القيادة منذ نعومة أظفاره ، فكان يهيمن على أترابه بقوة شخصيته ، ويقودهم قيادة حكيمة ، وينظم نشاطهم ويوجههم نحو ألعاب الفروسية والقوة (١) •

نشأ في أسرة عريقة ، عرفت بالعلم والتقني والورع • كان جده الشيخ مصطفى القسام وأخو جده عالمان جليلين • وكان أبوه الشيخ عبد القادر عالماً باللغة والدين وعارفاً بالله متصوفاً • تزوج أبوه بامرأتين أولاهما من قلعة المرقب ، وثانيتها أم عز الدين السيدة حليلة القصاب من جبلة ، فأنجب منهما سبعة أولاد ، وكان عز الدين سادس سبعة اخوة وأشقاء • وثاني ثلاثة أشقاء - اقترن الشيخ بالسيدة أمينة النمنوع من جبلة فأنجب منها ولداً ذكراً واحداً أسماه محمداً ، وثلاث بنات هن : عائشة وميمنة وخديجة (٥) •

□ **دراسته :**

قرأ القرآن الكريم وتعلم القراءة والكتابة والحساب في الكتاب ، ودرس العلوم الدينية والفتحه على أبيه • وتلمذ أيضاً للشيخين جليلين عرفا بسمة العلم والمعرفة في اللغة والتفسير والحديث والفقه هما الشيخ سليم طيار البيروتي الأصل ، والشيخ أحمد الأروادي • ولما بلغ أشده ، أسس أبوه منه فطنة ورغبة في العلم ، فأوفده الى مصر ليتابع دراسته في الأزهر • ويقال انه حضر دروس الامام الشيخ محمد عبده ، والعلامة الشيخ أحمد بخيت ، واجتمع بالشيخ رشيد رضا •

تخرج في الأزهر سنة ١٩٠٩ (٦) ، وعاد الى جبلة عالماً عاملاً يعمر صدره الايمان بالله وبحق أمته في الحياة الحرة الكريمة ، وجعل يدرس في جامع الزاهد الصوفي ابراهيم بن أدهم تفسر القرآن والحديث ، ويلقي الخطب حاضاً على التمسك بشعائر الدين الحنيف ، وبالخلق العربي الاسلامي ، ثم عين موظفاً في شعبة التجنيد بعبلة (٧) وكان بعد فراغه من عمله ، ينصرف أيضاً الى عقد الحلقات الدراسية في جوامع البلد •

□ **صفاته وشخصيته :**

كان أميل الى القصر منه الى الطول ، وأقرب من النحافة أسمر اللون ، أسود العينين ، كث اللحية ، طلق المعيا (٨) ، مهيب الطلعة وقوراً سديد الرأي ، صادق الفراسة ، ثبت الجنان شجاعاً ، حاضر البديهة سريع الخاطر ، محدثاً لبقاً ، واثقاً من نفسه ، مستبشراً دائماً

ومتفاناً ، إيماناً منه بالله وبقضائه وقدره . وكان رحيماً بالناس . متواضعاً وقائماً باليسير من المأكل والبسيط من الملبس (٩) ، صادقاً إذا قال فعل ، ودؤباً على العمل ، شديد التحمل لمكارهه . مرت سنوات من عمره في فلسطين ، وعمل بهدوء آمن الفجر ولا ينتهي إلا في الساعات الأخيرة من الليل . يبدأ بعد صلاة الفجر بتعليم الأمينين (١٠) من العمال والكادحين ، واعدادهم للجهاد في مدرسة البرج الإسلامية أو في جامع الاستقلال ، ويصرف وقته منذ الضحى حتى صلاة الظهر في الاتصال الحسي بالناس وبجماهير الشمال في مواقع عملهم ومواطن جلوسهم ، ويعود ظهراً إلى بيته ومعه على الأغلب بعض المجندين لمناقشتهم ، ويمضي فترة بعد العصر في تقديم الدروس الجهادية . ويقوم بتدريب الحلقات على استخدام السلاح في جبل الكرمل . ويعود إلى بيته ليشارك في حوار ساخن أو متشعب مع المناضلين الذين يأتون إلى بيته عادة ، في المساء ٠٠ ، (١١)

وكان أبي النفس عزيزها ، يربأ أن يمشي إلا من عمل يده وهرق جبينه ، روى زميل السيد عز الدين علم الدين التنوخي أن المال نغد منهما ، وهما في مصر يدرسان في الأزهر ، فاقترح الشيخ عز الدين أن يعد التنوخي العلوي المروفة في مصر (بالنمورة) ، وأن يقوم ببيعهما ، ليوفرا من ربحها حاجاتهما ، ويستغنيا عن مسألة ذوي اليسار من رفاقهما . ويقول التنوخي ، إن والده ، وقد بلغه هذا الخبر ، هناك بصحبة الشيخ ، وقال له : لقد علمك الاعتماد على النفس ، وكسب الرزق الحلال الطيب ، وحفظ ماء الوجه من ذل السؤال (١٢) .

□ رجل دين ومصلح اجتماعي : كميور علوم راسدي

أما أنه رجل دين ، فقد كان قوي الإيمان بالله ، عظيم الاعتماد على هذه القوة الممنوية . روي أنه حينما قدمت إلى اللاذقية سنة ١٩١٩ لجنة - من الأميركيين - لجنة كراين - لاستفتاء المواطنين في شأن تقرير مصير البلاد السياسي ، واختيار دولة لتكون وصية عليها ، شخص وفد من جبلة لمقابلتها ، وكان الشيخ من أعضائه - ولما سئل عن رأيه قال بإيمان وجراًة : « لا وصاية ولا حماية » فقال رئيس اللجنة : نعتقد أنكم لا تستطيعون إدارة أنفسكم وحماية بلادكم ، وأنتم على هذه الحال من الضعف وعدم التجربة ، فرد عليه الشيخ قائلاً : « اننا نستطيع وليس غيرنا أقدر منا على ذلك ، إذ أن لدينا قوة لا يملكها سوانا » ، وأخرج من جيبه القرآن الكريم ، وقال : « هذه قوتنا » (١٣) ثم انقلب هو وأصحابه إلى جبلة ، وصدورهم تضطرم حقداً وضغينة على الحلفاء ونواياهم المبيتة في احتلال البلاد واستعمارها باسم الوصاية والانتداب . وقد ألفت في جبلة بعدئذ حكومة مؤقتة ولي الشيخ فيها القضاء الشرعي (١٤) .

وكان ذا غيرة وحمية على الدين ونقائه ، وسيفاً مصلتاً على أعدائه . هب وهو في فلسطين يحارب بمنف وشدة بأس البهائيين الذين انحدروا إلى حيفا من إيران ، والقاديانيين الذين قدموا إليها من الهند ، ويفضح زيف معتقداتهم وشعوذاتهم (١٥) التي ترمي إلى

افساد عقيدة العامة من المسلمين ، والى السيطرة على تفكيرهم ، والاستبداد بارادتهم وتوجيههم توجيهاً ملتوياً يخدم منافهم الخاصة ، وأوطار الاستعمار وأمره .

وكان يمقت التعصب الديني والطائفي ويعاربه ، ويدعو الى الاجماع الوطني والتعاون بين العرب على اختلاف مذاهبهم وطوائفهم ومشاربهم ، ويعتبر الخروج على هذا الاجماع خيانة قومية ، وعداء للأمة (١٦)

كما كان صافي العقيدة ، منمتقاً من ربة الجمود والتزمت والفلو ، منكراً لكل ما يند عن جوهر الدين وعن سمو مثله ، وينبو عن طيبة العقل الاسلامي المتحرر ، وعن فكره السمع . قاوم البدع والتقاليد التي أقمت على الدين ، وندد برجال الدين الذين كانوا يقرونها أو يسكتون عنها ، وشاركه في حملته الاصلاحية هذه صديقه الشيخ محمد كامل القصاب (١٧) وأيدهما الشيخ علي سرور الزنكلوني أحد علماء الأزهر بفتاواه وقد أثار ذلك حفيظة أولئك الشيوخ الرجعيين ، فأنبروا يردون عليه وعلى مؤيديه ، وأصدر الشيخ محمد صبحي خزيان قاضي عكا آنذاك كتاباً أسماه « فصل الخطاب في الرد على الزنكلوني والقسام والقصاب » مما دعا الشيخين - القسام والقصاب - الى اصدار كتيب أسماه « النقد والبيان في رد أوامر خزيان » فتدا فيه ما جاء في كتيبه مستشهدين بالقرآن الكريم والسنة الشريفة (١٨) .

وكذلك كان واسع الأفق في فهم جوهر الدين وحقائقه ومفاهيمه الانسانية والحضارية، ومدركاً ادراكاً واعياً لدور الدين ودور رجاله على مسرح الحياة العامة . فالدين عنده عقيدة ونظام ، كل يكمل الآخر ، ويؤلفان وحدة تهدف الى تحقيق مصلحة الأمة ومنافعها واصلاح حالها وتقرير الأمن والطمانينة فيها ، وتوفير عزتها وسعادتها ، كما كان يؤمن أن في أحكام الشريعة الاسلامية من اليسر والسعة والمرأنة ما يتيح الاستجابة لحاجات المجتمع ومطالبه في جميع الامكنة والازمنة والظروف .

وانطلاقاً من كنه هذا الادراك ، لم يقف دروسه وخطبه على تفقيه الجماهير بالمبادات، وعلى دعوتهم الى ممارستها ممارسة صادقة خالصة ، فحسب ، بل تعداها الى شؤون الحياة بعامة ، والى القضايا الوطنية والقومية بخاصة ، ولا سيما القضية الفلسطينية . فقد حمل بمنف وصراحة وشجاعة على الزعماء السياسيين التقليديين وعلى أساليبهم الرجعية الاستسلامية التي كانوا ينهجونها مع البريطانيين في معالجة القضية الفلسطينية وبهرن على عقمها ، كما أنه أهاب بالجلس الاسلامي الأعلى أن يتوقف عن بناء الفنادق ، وعن تزويد الجوامع والمساجد بالاثاث الفاخر وبمعالم الزينة والزخرف ، بل أن يبيع ما تحويه - حتى المسجد الأقصى - مما ليس ضرورياً أن يقتنى في الجوامع التي هي بيوت للعبادة وليست متاحف ومعارض، وأن يشتري بئسها المتاد والسلاح (١٩) لمقاومة طغيان البريطانيين والوقوف سداً متيناً في وجه المد الصهيوني .

ومن أقواله في هذا المجال : « يجب أن تتحول الجواهر والزينة في المساجد الى أسلحة ... فإذا خسرت أرضكم كيف تنفعكم الزينة وهي على الجدران » (٢٠)٩

وكذلك دعا ، عندما استفحل الخطر ، الى ارجاء اداء فريضة الحج وبذل ما تستدعيه من نفقات في سبيل الاعداد للجهاد (٢١) ، وذلك أن الحج ركناً من أركان الاسلام ، فإن الجهاد هو حامي حصى الاسلام وأركانه ، وهو الدرع الواقية التي ترد عن الأمة شر المستعمرين وأذى الطامعين . والاسلام شرع الجهاد بالأموال والأنفس حيث لا مندوحة منه ، ولا مسوغ لتركه ، وجعله ، في المرتبة ، بعد الايمان بالله ورسوله . قال تعالى : «يا ايها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب اليم ، تؤمنون بالله ورسوله ، وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون (٢٢) » وكذلك أثر عن رسول الله ﷺ وقد سئل أي العمل أفضل ؟ قال : « ايمان بالله ورسوله . قيل ثم ماذا ؟ قال : الجهاد في سبيل الله ، قيل ثم ماذا ؟ قال : حج مبرور » (٢٣) .

وهكذا كانت أقواله وخطبه ودروسه جامعة تتأدب فيها الجماهير بأدب الاسلام الحق ، ويتلقون فيها ثقافة قومية أصيلة تؤهلهم لتحمل المسؤوليات والتبعات الدينية والاجتماعية والقومية ، و كانت بنظر الكثيرين من مريديه اعلاناً لرأي الدين في ما يجري من شؤون السياسة والحياة وتحديداً للموقف الحق أمام المؤمن الحقيقي ، على خلاف غالبية الأئمة ، لم يستخدم منبر خطبه يوم الجمعة للهروب مما يجابهه الشعب في معركته الوطنية الى طقوس العبادة فحسب ، بل على العكس تماماً استثمر المنبر المفتوح لأكثر الأحاديث جرأة في التحريض والتعبئة وحض المؤمنين على القتال ، حتى استحق بجدارته لقب « داعية الجهاد » (٢٤) .

الجهاد البطولي

الانتفاضة الأولى

حينما هاجمت إيطاليا ليبيا سنة ١٩١١ هب القسم بحماسة وحمية ، يدعو الناس في جبلة الى التطوع والتوجه الى ساحة المعركة ، والمحاربة في صفوف الجيش التركي المسلم ، وطلق يجمع التبرعات لتمويل الحملة ، وللمساعدة عائلات المتطوعين .

وقد استجاب لدعوته نفر كبير من الجبلانيين ، وسار على رأسهم الى اسكندرونة ، أملاً بأن تنقلهم السلطات التركية بحراً ، الى حلبة الجهاد في ليبيا . ولكن الحكومة التركية أمرته هو ورجاله بالعودة الى جبلة بعد أن أمضوا في اسكندرونة شهراً . ويبدو أن أسباباً سياسية حالت آنذاك دون ترحيلهم ، ولعلها اعتزام تركية على ابرام معاهدة صلح مع الطليان . فقفل راجعاً هو ورجاله الى جبلة والحسرة تملأ نفوسهم لحرمانهم من المشاركة في شرف الجهاد على أرض ليبيا العربية المسلمة . (٢٥)

وعندما نشبت الحرب العالمية الأولى تطوع للخدمة في الجيش التركي ، وأرسل الى معسكر جنوبي دمشق حيث أتقن التدريب على حمل السلاح وأساليب القتال (٢٦) .

□ ثورته على المستعمرين الفرنسيين :

بعد أن وضعت الحرب أوزارها ، راع الشيخ أن ينكث الحلفاء بمهودهم التي قطعوها للعرب بالتححر والاستقلال ، وهاله أن يلجأ الفرنسيون الى اقتحام سورية وغزوها واذلال شعبها وبث روح الفتن والنمرات النصرية والدينية والطائفية في نفوس أبنائها ، ولا سيما في منطقة اللاذقية ، فوشب كالليث الفضنفر يؤذن بالناس : أن حي على الجهاد . وقد لبى نداءه جمع غفير من المتطوعين من جبلية ، فأخذ يدرّبهم على حمل السلاح وأفانين القتال على شاطئ خليج بحري يدعى (البحص) جنوبى جبلية . ولكن أعين الفرنسيين التي كانت مبثوثة في كل مكان لم تغفل عنه ، فأخذوا يضيقون عليه الخناق ، ويترصدون به وبرجاله الدوائر ، ولما أوجس منهم الريبة ، واستشعر الكيد والغدر ، ورأى أن منازلهم في سهول جبلية المكشوفة تتيح لجيشهم العرار قمع ثورته في مهدها ، تطلع الى موقع آخر أكثر حصانة ومنعة وأبقى على الكفاح المسلح ، فاختار جبال صهيون (٢٧) ميدانا للجهاد ، فيم شطرها مع رجاله ، وكان من أبرزهم : الحاج خالد صهيونى (٢٨) . وكان يده اليمنى - والشيخ أحمد عبد الحليم (٢٩) - والحاج محمد الحاج يوسف ، وحسن الحاج عبيد ، والحاج محمود عمر الشداد . وما أن بلغ قنن هذه الجبال حتى اتخذ قاعدة عسكرية له في قمة منيعة منها تقع قرب قرية (الزنقوفة) ، وطلق هو ورجاله بفرونها على المراكز العسكرية الفرنسية في الجبال وفي مشارف المدن الساحلية ، ويقاوم ببسالة وشدّة بأس الحملات التي كان الفرنسيون يجردونها لمقاتلته ويردها على أعقابها مغذولة . ولكن هذه المقاومة أخذت تضمف وتتضاءل مسع الأسف ، بعد أن ثبت الفرنسيون أقدامهم في المنطقة وبسطوا سيطرتهم عليها ، فخشي أن يطوقوا قاعدته ويفتكوا به ورجاله ، فانسحب منها الى بلدة (جسر الشفور) التي كانت إحدى القواعد العسكرية لثورة المجاهد ابراهيم هنانو . ويقال انه في الوقت الذي كانت القوات الفرنسية توجه انذارها الى الملك فيصل ، كان الشيخ هو وفصائله من أصحابه المجاهدين قد غادروا بلدة جسر الشفور متجهين الى دمشق لغرض غمار المعركة ، ولكنهم لم يبلغوها الا بعد فوات الأوان .

لقد كان لثورته في صهيون اثر شديد الوقع على الفرنسيين ، لما لمسوه فيه من ايمان بالله وبحق أمته بالتححر والاستقلال ، ومن مضاه عزيمته وقوة شكيته ، وحاولوا استمالته ، فأوفدوا اليه رسولا يحمل منهم رسالة شفوية يدعونه فيها الى مسالمتهم والكف عن مقاومتهم ، والى العودة الى جبلية آمناً ، ويددونه بتعيينه قاضياً شرعياً في المنطقة ، ولكنه رفض دعوتهم بحزم ، وقال لرسولهم : عد من حيث أتيت ، وقل لهؤلاء الفاسقين : « انني لن أقعد عن حربهم أو ألقى الله شهيداً » ونكالا به حكموا عليه غياباً بالاعدام (٣٠)

في فلسطين

موطن الانبياء والمرسلين ، ومثوى المجاهدين والصديقين

لئن استطاع الفرنسيون أن يقيموا ثورة الشيخ عز الدين في جبال صهيون بالعديد والنار ، بعد أن بسطوا سلطانهم على منطقة اللاذقية وعززوا فيها قواتهم ، لقد عجزوا

أن يطفئوا نور الايمان في قلبه ، وأن يخدموا نار الجهاد التي يلتهب اوارها في صدره حقداً عليهم وعلى حلفائهم المستعمرين الفاسيين ، أو أن يشنوا عزمته عن المضي قدماً في طريق النضال القومي الذي سلكه منذ أن شب عن الطوق ، وبلا الاستعمار وويلاته ، لقد رنا بعد أن هادر جبال صهيون ، الى ميدان آخر من ميادين الجهاد ، فكانت فلسطين المنكوبة ضالته وقصده ، فشد اليها الرحال سنة ١٩٢١ هو ورهط من مجاهدي جبلة ، وحلوا بمدينة حيفا - وبعد أن استقر به المقام فيها عينته الجمعية الاسلامية مدرساً في مدرسة لللائث وفي مدرسة البرج الاسلامية للذكور (٣١) سنة ١٩٢٢ وهي سنة تأسيس المدرسة الأخيرة منهما ، وظل يعمل فيها حتى سنة ١٩٢٥ اذ عينته الجمعية اماماً لجامع الاستقلال الذي تم بناؤه في تلك السنة . وفي سنة ١٣٤٦ هـ (١٩٢٨ م) أسست جمعية الشبان المسلمين في فلسطين ، وأجري أول انتخابات فيها ففاز برئاسة حياتها الادارية بمدينة حيفا، ثم عينته المحكمة الشرعية مأذوناً شرعياً في حيفا ومنطقتها . (٣٢)

كانت هذه الوظائف والأعمال التي تولاهما جسوراً وصلته بالجيل الجديد من الشباب المثقف ، وبالزعامات المحلية ، وبالكتل والأحزاب السياسية وبالمنظمات والمؤسسات الاجتماعية وبمختلف طبقات الشعب وأتاح له فرصاً مواتية ليطلع على الأوضاع التي كانت تهيمن على البلاد ، ويتمق بدراساتها ويستوعب أسرارها وخفاياها ويكشف عوراتها وتناقض مآتيها . وقد رأى أن المجتمع العربي كان آنذاك متفكك العرى ، رازحاً تحت وطأة شديدة من الصراعات العائلية ، ومن مهاترات الكتل والأحزاب والزعماء الرجعيين المحليين ، ومن سياسات الملوك والرؤساء العرب الذين تحكمت بمعظمهم الأهواء الخاصة والمطامع الشخصية ، وحدتهم على أن يؤثروا السلامة على ركوب المخاطر ، ويعتمدوا الأساليب الاستسلامية ، أو ما كانوا يدعونه (بالطرق المشروعة) التي كانت مزيجاً من احتجاجات واضرابات وتظاهرات ، كان يستقل في ساحها كثير من المواطنين الأبرياء ، دونما جدوى أو طائل من ناحية ، ومن تعاون مريب مع سلطات الاحتلال ، وثقة بهم ، وركون الى مهادنتهم ومفاوضتهم ، من ناحية أخرى ، بينما كانوا هم دعامة الشعب يدركون أن هذه السلطات كانت تمكر بالعرب ، كما مكرت بهم من ذي قبل ، وتكيد لهم ، وتحتضن الصهاينة وتأخذ بأيديهم لاقامة مجتمعهم الاستيطاني ، وبناء دولتهم حجراً بعد حجر . وقد عبر القسام عن التواء هذه الأساليب بأبلغ تمبير وأوجزه بقوله : « من جرب المغرب فهو خائن » (٣٣) .

وقد خلص الشيخ من سبر أحوار هذه الأوضاع الى المبر والحقائق التالية :

أ - ان التشبث بأذيال ما أسموه (الطرق المشروعة) ليس الا لهواً وعشاً بالأمانى القومية ، ولعبة سياسية مفضوحة ، بل مؤامرة خطيرة حيكت ضد مصلحة الوطن والعروبة .

ب - ان الجهاد المسلح هو الوسيلة المشروعة الوحيدة للمقاومة .

ج - ان البريطانيين هم (راس الداء واصل البلاء) • وان السلاح ينبغي أن يشهر أولا في وجوههم للتخلص منهم ، ثم في وجوه صنائعهم الصهاينة • ويجب معاجلتهم بالقتال قبل أن يتمكنوا من بسط سلطانهم على البلاد ، وقبل أن تتعاضد ، في ظلمهم ، قوى الصهاينة ، ويصبحوا في حال يستطيعون معها أن يختارواهم الظروف المناسبة للانقضاض على العرب والفكر بهم ، ومن أقواله في هذا الشأن : « ان اليهود ينتظرون الفرصة لافناء شعب فلسطين ، وللسيطرة على البلد ، ولتأسيس دولتهم » (٣٤) •

في هدي هذه الحقائق التي تكشف له ، شمر القسام عن ساعد الجد ، متجاوزا جميع التناقضات الروحية والفكرية والسياسية ، وشرع ينظم ثورته ويدد لدواعيها ولأسباب قوتها ، ويوعي الجماهير ، ويدرب من اصطفاها من المجاهدين على القتال •

□ التوعية والاستنفار :

لم يقصر ميدان نشاطه في توعية الجماهير على المدارس والجامع ، بل تجاوزه الى الأماكن والأوساط الشعبية ، فكان ينشئ الأحياء الفقيرة ، ويزور العمال والكادحين في مراكز أعمالهم ، وأماكن استراحتهم وبيوتهم ، ويختلف الى المزارع والقرى ومضارب البدو ، وكان يجالس الجميع ويعاودهم ويناقشهم في الشؤون الدينية والسياسية والوطنية ، ويبصرهم بجوهر القضية الفلسطينية • ويوضح لهم أبعاد السياسة البريطانية ومطامع الصهيونية ، ويكشف لهم زيف الزعامات المحلية ، وما ينجم عن ذلك كله من عواقب وخيمة تفضي الى ضياع الوطن وتقتيل أبنائه وطردهم من ديارهم وتشريدهم في الأفاق ، حتى لكان حجب الغيب وأشماره كانت متكشفة أمام عينيه ، فكان ما يقوله هو عينه ما حل بالفعل ، بمره ، في فلسطين من كوارث منذ عام ١٩٤٨ حتى يومنا هذا • وكان ، خلال محاوراته لهم يوقظ ضمائرهم ، ويستنهض هممهم وعزائمهم ، ويستنفهم لحمل السلاح والجهاد في سبيل الله والوطن • وقد كان صدق إيمان القسام بما يدعوهم اليه ، وقوة شخصيته وحماسته أوامر وثقت صلاته بهم ، وجذبته اليه ، واستمالتهم الى الثقة به ، والى احترامه والولاء له ، من ناحية ، وجمعت شتاتهم ووطدت عرى الأخوة بينهم ، وألفت بين قلوبهم ووحدت أهدافهم الروحية والوطنية ، فأقبل عليه جمع غفير منهم ملبين دعوته ، ومجاهدين الله على السير وراءه في طريق الجهاد •

وكذلك كانت حركته اول تنظيم عربي ثوري عقائدي يقوم على قاعدة ثابتة صلبة تنتظم جماهير العمال والكادحين والفلاحين الذين هم يمثلون بحق ، القوى الوطنية المؤمنة الاصيلية ، والطاقات الفاعلة في جميع الحركات الثورية العقائدية التقدمية •

□ الترويض الخلقي والتدريب العسكري :

كان يروض رجال عصبته ، قبل كل شيء ، على ما كان يسميه (الجهاد الأكبر) أي مجاهدة النفس وأهوائها ، والصبر على المكاره والشدائد ، وعلى الشجاعة والتضحية والفداء ، حتى اذا أنس فيهم ما كان يبغيه من تكامل في شخصياتهم روحياً وخلقياً ، عكف

على تدريبهم عسكرياً في جبل الكرمل على حمل السلاح والتمرس بالقتال ، وكان يماونه في التدريب وحدة عسكرية من رجاله . أما السلاح فكان يشتريه مما كان يقدمه أصحابه ومؤيدوه ومريدوه ، وبعض المنظمات الشعبية من تبرعات . وكان التكتفم والسرية يكتنفان جميع تحركاته وأعماله في هذا المجال .

الاستشهاد

في رحاب الله وذمة التاريخ

كان الجو السياسي في فلسطين قد بلغ ذروة التوتر والخطر سنة ١٩٣٥ فالتظاهرات الصاخبة ، والاضرابات الشاملة اجتاحت البلاد احتجاجاً على السياسة البريطانية الموالية للصهيانية ، واستنكاراً لوسائل القمع الوحشية التي مارستها السلطات ضد العرب ، في هذا الجو المحموم خرج القسم من حيفا على رأس نفر من رجاله الى تلل (يعبد) في منطقة جنين في الثاني عشر من شهر تشرين الثاني سنة ١٩٣٥ (٣٠) ، ووزعهم على بعض القرى . بيد أن عيون البريطانيين والصهيانية أحست بغيابهم عن الساح ، فنشطوا في البحث عنهم في كل مكان . وكان ، من الصدف ، أن شاهد المجاهد المهود اليه بأمر المراقبة دورية للعدو مؤلفة من ضابط يهودي وشرطي عربي تجوب تلك النواحي متجهة نحو الخط الأمامي للمجاهدين ، فأطلق النار على الضابط فأرداه قتيلاً . وعلى سبيل الشرطي . وقد أدى ذلك الى افتضاح أمر المجاهدين ، والى الاحاطة علماً بمواقفهم ، فجردت السلطات عليهم حملة كبيرة أحكمت الطوق على معانقلهم ، ودعت قائدهم البطل الى الاستسلام فأبى ، وقال لأصحابه : « لن نستسلم ، ان هذا جهاد في سبيل الله والوطن . فلنميت شهداء » (٣٦) ، فقاتلوا قتلاً لا يضارياً حتى نفذت أرواحهم ، فهاجمهم الأعداء من كل حذب وصوب ، فقتل القائد هو وأربعة من المجاهدين الأبرار في ساحة الشرف ، وأصيب بعض المجاهدين بجراح وسلم بعضهم وأسروا جميعهم . وقد أقيمت للشهداء جنازة مهيبه في حيفا . أما القائد القسم فقد شيعته الجماهير مشياً على الأقدام وحمل على الأكتف الى مشواه الأخير في قرية (الباجور) التي تبعد من حيفا قرابة عشرة كيلو مترات .

رحم الله أبا تمام ، لكانني به ، وهو يرثي محمد بن حميد الطوسي ويمجد بطولته ، انما كان يرسم ، في الوقت نفسه ، صورة حية صادقة ، لعناد القسم في المعركة وثباته وحسن بلائه واستشهاده بهذه الأبيات :

فتى مات بين الطعن والضرب ميتة	تقوم مقام النصر ان فاته النصر
وقد كان فوت الموت سهلاً فرده	اليه الحفاظ المر والغلق الوعر
ونفس تعاف العار حتى كانما	هو الكفر يوم الروح او دونه الكفر
فأثبت في مستنقع الموت رجله	وقال لها من تحت أخمصك العشر
غدا غدوة ، والحمد نسج ردائه	فلم ينصرف الا وأكفانه الأجر

من قصيدته الرائعة التي استسهلها بقوله :

كذا فليجل الغضب وليفدح الأمر فليس لعين لم يفض ماؤها عن

هذر وجعود : □

يبدو أن بعض من ندد القسام بسياستهم المتخاذلة ، وحمل على أساليبهم المشبوهة المريبة ، ولم يستطيعوا أن يجدوا ، في حياته ، ثغرة ينفذون منها الى النيل منه ، قد تجرؤوا عليه ، جبناً وبهتاناً ، بهذر القول بعد استشهاده . وقد عبر عن بعض تقولاتهم الأستاذ أحمد الشقيري بقوله : « وما ان انتهت قضية القسام وعصبته الباسلة حتى بدأ الحواريين « المفكرين » وأهل « الكلام » : ماذا فعل القسام ، وماذا أفاد الوطن ؟ ألم يذهب ضحية رخيصة رحمه الله ؟ ألم يفرر بأولئك البسطاء السذج من غير خطة مدروسة ، ليتحدوا السلطات البريطانية في معركة غير متكافئة ؟ ولم يكن الشعب ، سواد الشعب ، يخوض مع الغاضين في هذا الجدل المقيم (المسكين) . ذلك أن الشعب يجد البطولة في جميع الظروف والأحوال . ولكنه جدل المجادلين الذين لا يؤمنون بالكفاح حتى لو جعلت السماء في قبضة أيديهم . » (٣٧) .

والحقيقة التي أجمع على تقريرها معظم الذين كتبوا عن القسام هي أنه لم يخرج الى الجبال ، آنذاك ، بغية البدء بالقتال ، وإنما خرج لأسباب كثيرة أهمها :

أ - خشيته على ثورته ورجالها من البريطانيين الذين برموا بحماسة الوطنية ، وبحميته القومية ، وضافوا ذرعاً بتعريض الجماهير على مقاتلتهم ، واستشعروا الجزع من نتائجها ، فراحوا يتعقبونه للقضاء عليه ، ولاخمد نار الجهاد التي أجهها في نفوس الجماهير .

ب - الدعوة الى التسليح في تلك الجبال ، واستنفار المواطنين فيها للقتال .

ج - تعدي الزعماء المحليين التقليديين ، بالمثل الصالح والقذوة الحسنة ، ووضع الملوك والرؤساء العرب آنذاك أمام امتحان قومي يصعب التغلبي عنه والفرار منه ، أملاً بأن يرفعوا عن غيهم ويثوبوا الى رشدهم ، ويقرروا أن الحق الذي لا تحميه القوة ولا يدهمه الجهاد ضائع ، وأن ينضوا تحت لواء قيادة موحدة مؤمنة بهذا المبدأ ، بعد أن مزقوا الشعب وفرقوه شيعاً وأحزاباً ، وهدرُوا طاقاته وبددوا قواه ، وثبطوا من هممه وعزائمه وأقعدهوه عن الجهاد والقتال بتقبلهم آياه ، وتعليقهم له بالأمانسي الكاذبة والوعود الباطلة (٣٨) .

ومع ذلك ، فإن ما تقوله أهل « الكلام والجدل المسكين » ، وهو تابع عن سوء نية وحبث طوية ، ورغبة في التشفي ، لا يفسر القسام ورجاله الصناديد ، بل انه بالقد ، يعتبر من مآثرهم الخالدة لأنه كان نقطة تحول تاريخية في النضال العربي ، كما أنه يرفع من شأنهم الى ذروة الجد والشرف ، وينهض بهم الى أسنى مراتب البطولة التي يعجز عن ادراكها

هؤلاء المتقولون وأمثالهم ممن لا يؤمنون بالنضال ، ويركنون الى الغري والشنار . ذلك أن البطولة تنبع من مثل انسانية شاملة أصيلة يمتنقها الأبطال ويندرون كل ما يملكون في سبيل بلوغها ، وهي تولد في نفوسهم قوى خارقة وطاقات هائلة . وان من أبرز سمات الأبطال استسلامهم لدواعي هذه المثل ، والقائم مقاليدهم لتلك الطاقات والقوى المعجزة التي تتفجر تلقائياً ، أثناء مسيرتهم ، للاستجابة لتلك الدواعي ، وللذود عنها واستبقائها حية أبدية ، كيفما كانت الظروف والأحوال ، ومهما كانت العاقبة والمآل .

وهذا غير التهور الذي قصد أصحاب «الكلام والجدل المسكين» أن يصموا به القسام وعصبته ، والذي هو نقيصة خلقية تقابل البطولة ، وتتأتى ، في العادة ، عن انفعالات نفسية تثيرها في صدر المتهور انانية جامحة ، وحجب للذات ، وأوطار فردية أو مطامع مادية لا تمت بصلة الى المصلحة العامة وشرف المقصد الذي تهدف اليه البطولة . بل قد تقود المتهور ، في بعض الأحيان ، الى انتهاك حرمة بلده ، وخيانة أمته .

□ رسالة سامية :

مما سقناه بايجاز عن حياة القسام وشخصيته وأعماله ، يتضح أنه لم ينتسب الى حزب سياسي ، ولم ينتم الى كتلة من تلك الكتل التقليدية التي قادت الحركات السياسية في فلسطين وفي البلاد العربية الأخرى ، ولم يكن تبعاً لأحد من الزعماء ، وانما كان ، في الحقيقة ، صاحب رسالة فذة انبثقت عناصرها عن مثل عليا دينية واجتماعية وقومية الا وهي «أحياء النهضة العربية الاسلامية» التي يدعو فيها الى صفاء العقيدة ، ووحدة الصف العربي - الاسلامي ، ووحدة فكره وغاياته ونضاله ، والتصميم على ذك معاقل الاستعمار أيما كانت صفتها ، وحيشما كانت وجهته ، لا نقاذ الأمة من برائثه واستعادة حثتها في الحرية والعزة والقدرة على الابداع وامداد العالم بما أمده به ، ابان مجدها ، من قيم سامية ، ومفاهيم حضارية كانت روحاً لبنية المجتمع المتمدن القائم اليوم في العالم كله . وهي ما يتنادى اليه اليوم قادة العرب والمسلمين .

ولا شك في أن كثيرين ممن تصدوا للإصلاح قد سبقوا القسام الى دهوات اصلاحية مختلفة الغايات ، وبشروا بها بخطبهم ودروسهم وأقلامهم ، ولكن جلهم قد وقفوا جهودهم عند حدود الكلمة ولم يتمدوها الى العمل والى قيادة الجماهير لتحقيقها أما القسام فكان بدءاً من هؤلاء ، كما رأينا . تفانى في سبيل تحقيق رسالته وبلوغ مراميها ، مجرداً عن الهوى ، بعيداً عن الطمع في زعامة يتفياً ظلالتها ، أو في شهرة ينالها ، أو منصب يتبوؤه ، أو مكسب يصيبه . قرن رسالته بالعمل الصادق الدؤوب والكفاح المتواصل ، والقدوة الحسنة طوال حياته . باع داره وما يملك في جبلة واشترى بثمانها العتاد والسلاح وحارب الفرنسيين الطغاة ، ثم فر برسالته متنقلاً من ساحة جهاد الى ساحة جهاد في الوطن العربي ، وأهلى في كل بلاء حسناً ، ثم جاد بروحه في أرض فلسطين العربية المقدسة وهو يضغط بأصبعه على زناد بندقيته مقتدياً بأعظم القواد العرب والمسلمين ، ولا سيما البطل المجاهد شيخ الصوفية ابراهيم بن أدهم ، الذي استشهد وهو قابض على قوسه الموتر في غزوة بحرية

ضد الروم ، والذي كان القسم قد قضى زهرة شبابه في حرم جامعه بجبله وتحت قبابه
دارساً ومدرساً وخطيباً ومزهداً ومكافحاً ، مستلهماً من روحه مبادئه في صدق العمل
وسلامة العقيدة والجهاد في سبيل الله والمروبة .

وكذلك كان القسم صاحب رسالة سامية ، ورائداً عربياً مسلماً أصيلاً ومصلحاً
صادقاً ، بل ظاهرة فذة في تاريخنا المعاصر .

وقد عبر الشاعر العربي الفلسطيني عرنوس عن بعض مآثره في قصيدته التي رثاه
فيها ، بقوله : (٣٩) .

من شاء فليأخذ من القسم انموذج الجندي في الاسلام
وليتخذ اذا اراد تخلصاً من ذل الموروث خير امام
ترك الكلام ورفضه لهواته وبضاعة الضعفاء محض كلام
او ما ترى زعماءنا قد ادخموا الاذان قولاً ايما ادخام
كنا نظن حقيقة ما حبروا فاذا به وهم من الاوهام

★ ★ ★

وكذلك الشاعر الكبير الشيخ فؤاد الخطيب بقوله : (٤٠)

اولت عماتك العمائم كلها شرفاً تقصر عنده التيجان
ان الزعامة والطريق مخوفة غير الزعامة والطريق امان
يا رهط عز الدين حسبك نعمة في الغلد ، لا عنت ولا احزان
شهداء بدر والبقيع تهلت فرحاً ، وهش مرجباً رضوان

وشاعر الكشافة مطلق عبد الخالق بقوله : (٤١)

يا شهيد الدين والوطن وعظيماً ثار لم يهن
انت حي في ضمائرنا انت لا تفنى مدى الزمن

□ انتصار القسم وخلوده :

لئن فات القسم أن ينتصر عسكرياً في ساحة الجهاد التي قهر على خوضها قبل الأوان،
وأن يقر عيناً بما كان يسبب إلى تحقيقه من أهداف اجتماعية وقومية ، قبل أن ترفع روحه إلى
الملا الأعلى ، لقد انتصرت رسالته من بعده . وحسبنا دليلاً على انتصاره أن أولئك المجاهدين
الميامين من عصبتيه ، والذين فاتهم شرف الاستشهاد ، ومواكبة قائدهم إلى رحاب الله ،
فأسروا وألقوا في غياهب السجون ، قد واجهوا رجال القضاء البريطانيين وهم في قفس الاتهام
يحقيق بهم الموت بنفوس راضية مطمئنة ، واعترفوا اعترافاً شاملاً بأنهم خرجوا مع
رائدهم إلى الجبال مهاجرين إلى الله ، ومجاهدين مقاتلين في سبيل وطنهم وأمتهم العربية (٤٢) .

ويكفيها شاهداً ، أيضاً ، على هذا الانتصار أن باب الجهاد المقدس والكفاح القومي الذي فتحه لم يوصد ، وأن راية النضال التي رفعها طوال حياته وقضى تحت ظلها لم تسقط ، بل ظلت مرفوعة تخفق بنفحات من روحه الكبيرة فوق ألوية وفصائل المقاومة العربية الفلسطينية الباسلة التي كانت بحق وصدق ، ثمرة من ثمرات رسالته ، وستظل ، بإذن الله ، وبإرادة الشعب العربي وتصميمه مرفوعة بأبواب وشمس ، يتوارثها كابر عن كابر ، ويحميها بالدم الطاهر شهيد اثر شهيد حتى النصر .

ذلكم هو انتصار القسام ، وسر عظمته وخلوده هو وأمثاله من الأبطال والرواد والقادة والمصلحين في التاريخ ، رسالتهم لا تكون رهناً بحياتهم فتتقضي بانقضائها ، ولا وقفاً على جيلهم فتزول بزواله ، ولكنها تبقى تراثاً قومياً بل إنسانياً يمد الشعوب جيلاً بعد جيل بالقوة والمنعة والأمل ، ويفتح لهم سبيل الحياة الحرة العزيزة والعيش الناعم الكريم .

مصباح غلاونجي

دمشق في ١٤/١١/١٩٨٣

□ ثبت الحواشي والتعليقات □

- ١ - جبلة بلد صغير على الساحل العربي السوري . تقع جنوبي اللاذقية وتبعد عنها ٣٥ كيلو متراً .
- ٢ - جاء في الثورة العربية الكبرى في فلسطين : ١٩ ، وفي تطور الحركة النضالية الفلسطينية : ١٢٥ أن القسام ولد سنة (١٨٧١ م) ، وجاء في الأعلام للزركلي : ٦ : ٢٦٧ ، وفي أعلام الإسلام للطنطاوي : ١ : ٣٠٧ ، ومجلة الجبل : ١٩٤١ أنه من مواليد (١٨٨٢ م) والصحيح هو ما ذكرناه لأنه مأخوذ من سجلات الأحوال المدنية الرسمية في جبلة .
- ٣ - يسمى هذا الطريق اليوم (شارع فيصل) وكان يطلق عليه (طريق الدرية) .
- ٤ - من روايته لبعض المعمرين في جبلة ، وبعض أئدبه الرحوم ظافر القسام والسيد ملاك القسام .
- ٥ - مستقاة من لجلة محمد عز الدين .
- ٦ - مجلة الجبل : ١١٢ .
- ٧ - من السجلات الرسمية في منطقة جبلة .
- ٨ و ٩ - عن روايات متواترة في جبلة ، ومن المصادر التالية : أدبوعون عاماً في الحياة العربية والدولية : ١٤٣ ، المقاومة الفلسطينية : ١٠٠ و ١٠١ ، مجلة الجبل : ١٤١ - ١٤٢ ، الثورة العربية الكبرى في فلسطين : ١٩ - ٢١ .
- ١٠ - أول القسام أمر تعليم الأيمن وتثقيفهم اهتماماً خاصاً في جميع مراحل حياته . ولدنا صورة فوتوغرافية لرسالة يخطه وممهودة بتوقيعه وبخطهم جمعية الشبان المسلمين إبان كان رئيساً لها في حيفا ، وهي موجهة إلى رئيس وأعضاء جمعية المهاجرين بحيفا ، وتعدل الرقم ٧٤٩/١٢٩ ومؤرخة في ١٣ جمادى الثاني سنة ١٣٥٣ الموافق ١٩٣٤/٩/٢٠ ، بدعوته للمشاركة في اجتماع لبحث تعليم الأيمن وهذا نصها :
حضرات الأفاضل رئيس وأعضاء :
كتشاف جمعية المهاجرين بحيفا المحترمين :
تحية واحتراماً وبعد ، فنظراً لحاجتنا القصوى إلى تعليم ابنائنا ، ولعدم وجود مدارس كافية تقوم بهذه المهمة ، رأى مجلس الإدارة أن يشترك بولية الجمعيات في الرأي والعمل على تيسير طريق التعليم أمام ابنائنا المتشردين في الأزقة والشوارع ، وإزالة الطبقات التي تعول دون تهذيبهم وتثقيفهم . وعليه فاجلس يرجو من جميعكم المحترمة انتداب شخص أو شخصين لحضور الاجتماع المنوي عقده في نادي الجمعية الساعة السابعة والنصف من مساء الثلاثاء الواقع في ١٩٣٤/٩/٢٠ للمذاكرة في هذا .

وتفضلوا بقبول فائق الاحترام .

١١ - شؤون فلسطينية : ٨٤ - ٨٥

١٢ - مجلة الجبل : ١٤٢

١٣ - حدث متواتر في جبلة ومشهور .

١٤ - كانت هذه الحكومة المؤقتة تضم أيضا ، على ما ذكره ولي المعرون في جبلة ، صقر اصلان للادارة (قائمقام) ، ومحمد ديب غلاونجي (للقضاء المدني والجواني) ، وادهم علي اديب للدائرة العقارية (الطابو) ، وحسن الدور للشرطة والأمن ، وكلهم من مدينة جبلة وفلساتها .

١٥ - شؤون فلسطينية : ٩٠ اعلام الاسلام للطنطاوي ورقة ٣٢١ .

١٦ - مجلة الجبل : ١٤٩

١٧ - هو محمد كامل بن احمد بن عبدالقادر القصاب من زعماء الحركة الاستقلالية ابان الاحتلالين التركي والفرنسي ، ومن علماء العربية والقراءات . انشا بدمشق المدرسة الكاملية ، وهي من اوائل وأهم العوامسل في بعث الروح القومية العربية بدمشق ، حكم عليه الفرنسيون بالإعدام بعد الاحتلال ، فقاد دمشق الى الحجاز ، ثم استقر في حيفا واسهم في فلسطين بسقط . كبر من الاصلاح الديني وبث اشعور القومي ، ثم عاد الى دمشق وتوفي فيها سنة ١٣٧٣ هـ . ١٩٥٤ م (الاعلام للزركلي : ٧ : ١٣) .

١٨ - كلا الكتبتين مطبوع (الاعلام : ٦ : ٢٦٨ ، شؤون فلسطينية ٩١) . وقد عثرنا على نسخة من كتيب الأستاذ صبحي خزيان منشورا في المطبعة العباسية في حيفاسنة ١٣٤٣ هـ ١٩٢٠ م ولكننا لم نعثر على كتيب الشبيطين : القسم والقصاب .

١٩ - الثورة العربية الكبرى في فلسطين : ٢٢ شؤون فلسطينية : ٨٩

٢١ - المصدر نفسه : ٨٩

٢٢ - سورة الصف الايتان : (١٠ و ١١) .

٢٣ - رواء البخاري وصلم والترمذي والفساني (ابراهيم بن ادهم للدكتور عبدالحليم محمود : ٧٢) .

٢٤ - شؤون فلسطينية : ٨٨

٢٥ - حدث مشهور في جبلة يتناقله الأهليون : اعلام الاسلام للطنطاوي : ٣٠٩ ، مجل الجبل : ١٤٤ .

٢٦ - مجلة الجبل : ١٤٥

٢٧ - من جبال محافظة اللاذقية وهي منطقة ادارية تابعة لمدينة اللاذقية ونصبتها قرية (الحلقة) .

٢٨ - هو من اتراب القسم ومن جبلة ، استطاع الفرنسيون ان يظفروا به ، فساقوه واشاعوا انه رهن السجن في اللاذقية ، بيد انه اختفى منذ ذلك الوقت ولم يعرف مصيره ، ولكن ذويه واهالي جبلة يؤكدون ان الفرنسيين اقتادوه الى ضاحية من ضواحي جبلة الشمالية تسمى (مسكينا) ، واطلقوا عليه النار ، ثم احرقوا جثته ، وبعضهم يقول انهم احرقوه حيا .

٢٩ - كان هذا الشيخ يعمل لواء الثورة ، وهو لواء المتزهد ابراهيم بن ادهم ، وكان اخضر اللون مكتوبا عليه (لا اله الا الله محمد رسول الله) وبعض الآيات التي تحض على الجهاد . وكان يعمل في جبلة أثناء الاحتفالات بالأعياد والمواسم الدينية والقومية ويظاف به في المدينة - ويذكر مراد بن مصطفى اوهه باشي المعروف بابن فرس في نهاية مخطوطته لكتاب - سيرة السلطان ابراهيم ابن ادهم للدرويش حسن الرومي - والتي فرغ من نسخها سنة ١٠٩٧ هـ . ١٦٨٥ م ان هذه الرواية كانت تحمل في مقدمة الفصائل التي كانت تخرج من جبلة ، زمن العثمانيين لمحاربة الأعداء . تيمنا وتبركا به (الورقة : ١٨٠) .

٣٠ - زامت ثورته هذه ثورة المجاهد عمر البيطار (الحلقة) وهو ابنه ، والثورة الكبرى التي احرم ليرالها المجاهد الباسل الشيخ صالح العلي في قضاء خرطوس وامتد ليهيها حتى شمل جميع جبال اللاذقية ، وثورة البطل ابراهيم هنانو .

٣١ - زامل القسام في هذه المدرسة الشيخ كامل القصاب ، والأستاذ رشيد بقونوس رفيقه في الدواصة بالأزهر ، وهو عضو في المجمع العلمي بدمشق ، وله مؤلفات قيمة (تولى بدمشق سنة ١٩٤٢) .

٣٢ - الثورة العربية الكبرى في فلسطين : ٢٠ ، المقاومة العربية في فلسطين : ١٠٢ ، شؤون فلسطينية ٨٦ و ٨٨ و ٩٦ حضارة الاسلام : ٧٢ - ٧٣ - ذكر كل من صبحي ياسين ونقل عنه ناجي علوش أن القسام التسبب إلى جميع الفلسطينيين المسلمين سنة ١٩٣٦ وهذا خطأ والصواب هو ما تبينناه .

٣٣ و ٣٤ - شؤون فلسطينية : ٨٩ - ومما هو جدير بالتنويه به هنا أن حزب الاستقلال تبني شعار « البريطانيون هم داس لبلادنا وأصل البلاء » فكانوا منسجمين مع القسام بالفكرة لكنه لم يشاؤك القسام بالعمل والكفاح المسلح بل كل يعتمد على اصطلاح الأساليب الشرعية التقليدية (شؤون فلسطينية ٨٥ و ٨٦ ، والجبل ١٥٣) . وكذلك مما هو قبيح بالذكر أنه ثار جدل ، بعد استشهاد القسام ، حول علاقته بالفتي الحاج أمين الحسيني . فمن الباحثين من نلى مساعدة الفتى له وتأييده له ، بل أكد رفضه لمساعدته (راجع : الثورة العربية الكبرى في فلسطين : ١٠٢ ، الجبل : ١٥٢ ١٥٠٠) ومنهم من زعم أن الفتى ساعد القسام في تعيينه بالوظائف التي تولاه ، وأنه أيد القسام بشورته وعاضده (مجلة فلسطين ، الهيئة العربية العليا لفلسطين آذار ١٩٦١ ، شؤون فلسطينية : ٩٩ - ١٠١ - ١٠٠٠)

٣٥ - يقول الشكري (اربعون عاماً في الحياة العربية والدولية : ١٤٣) ان استشهادك كان في ١٠ تشرين الثاني ١٩٣٥ ، ولكن المجمع عليه أن خروجه من حيفا كان في التاريخ الذي ذكرناه ، وأن استشهادك كان في التاسع عشر منه على الأغلب .

٣٦ - المقاومة العربية في فلسطين : ١٠٢

٣٧ - اربعون عاماً في الحياة العربية والدولية : ١٤٨

٣٨ - تبر الشاعر الفلسطيني الشعبي عوض عن ذلك الالتواء والقدّر الذي تعرض له الشعب الفلسطيني من الملوك والرؤساء العرب آنذاك في قصيدة رائعة صادقة كتبها على جدران زنزانته في سكا ليلة اعدامه عام ١٩٣٧ بقوله :

ظنيت النكامل ملوكاً ثم شقي وراحا رجال

نفسه الملوك ان كان هناك الملوك انذاك

والله يبعثهم ما يصلحوا لنا نصل

احنا اللي نعلمي الوطن ونبوس جراحسو

٣٩ - مقتطفات من كتاب « كشاف الصحراء : ١١ »

٤٠ - اربعون عاماً في الحياة العربية والدولية : ١٤٨

٤١ - مقتطفات من كتاب « كشاف الصحراء : ١١ »

٤٢ - اربعون عاماً في الحياة العربية والدولية : ١٤٤ - ١٤٨ وقد كان هو والأستاذ معين الماشي من المعادين العرب الوطنيين ، الذين تطوعوا للدفاع عن قبلى عليهم من هبة القسام .

★ ★ ★

□ أهم المصادر :

- ١ - الدولة العربية المتحدة ج ٣ - أمين سعيد - مطبعة الهادي الحلبي - مصر .
- ٢ - اربعون عاما في الحياة العربية والدولية - احمد الشكري - دار النهار للنشر - بيروت ١٩٦٩ .
- ٣ - المقاومة العربية في فلسطين (١٩١٧ - ١٩٤٨) - ناجي علقوش - مركز الأبحاث لمنظمة التحرير الفلسطينية بيروت ١٩٦٧ .
- ٤ - الثورة العربية الكبرى في فلسطين (١٩٣٦ - ١٩٣٩) - صبحي ياسين - مطبعة دار الهنا .
- ٥ - اعلام الاسلام - محمد سعيد طنطاوي - مطبوع .
- ٦ - اعلام الاسلام - عبدالوهاب سكر - المكتبة العربية بعلب .
- ٧ - الاعلام - الزركلي ج ٦ و ج ٧ .
- ٨ - الاعلام الشرفية - صلاح الدين العباسي ج ٢ .
- ٩ - حول الحركة العربية الحديثة - صيدا - المطبعة المصرية ج ٣ محمد غزوة دروزة .
- ١٠ - تفرغ فلسطين الحديث ، عبدالوهاب الكيالي - المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت الطبعة الثانية ١٩٧٣ .
- ١١ - جهاد الفلسطينيين ضد الاستعمار والحركة اليهودية (١٩١٨ - ١٩٤٨) - الهيئة العربية العليا للفلسطينيين .
- ١٢ - مجلة الجيل - العدد العاشر لشهر تموز ١٩٨١ مقال للمستشرق الأمريكي المسلم عبدالله شليفر .
- ١٣ - مجلة حضارة الاسلام - العدد العاشر للسنة التاسعة الشهري شباط وآذار ١٩٦٩ - دمشق .
- ١٤ - شؤون فلسطينية - العدد ١٢٦ لشهر ايار ١٩٨٢ - مقال للاستاذ علي حسين خلف د تجربة عز الدين القسام : ١٩٢٢ - ١٩٣٥ ، وهو موقف بمراجع كثيرة ، ومقابلات ومجالس شخصية ومعاومات مع بعض ذوي القسام ومعارفه .
- ١٥ - تطور الحركة العمالية الفلسطينية ج ١ - تموز ١٩٨٠ حركة التحرير الوطني الفلسطيني . فتح .
- ١٦ - فلسطين - نشرة دورية تصدرها الهيئة العربية العليا لفلسطين شهر آذار ١٩٦١ .
- ١٧ - مقتطفات من كتاب (كشف الصحراء) عطف عبدالعزيز نور الله - صورة فوتوغرافية عن مجلة (الشبابة والرياسة) التي كانت تصدر في فلسطين وتحوي صورة للقسام ولعائلته ، ولكتب ورسائل مدونة بخط يده ايان كان رئيساً لجمعية الشبان المسلمين في حيفا ، ولبطاقات دعوة ، اامة للمشاركة في حفلاتي تأبين الشهيد وصحبه اللتين اقامتهما جمعية الشبان المسلمين ، وفرعا مؤتمرا للشباب العربي الفلسطيني في حيفا والظيرة مؤرخة في ٥ كانون الثاني ١٩٣٦ .
- ١٨ - ذكريات وروايات كنا نسجها من اهلنا واهل الشهيد في بلدنا جبلة وبعوث ومقابلات شخصية حديثة مع نجله والادبه والمعلمين فيها .

بدائع ابن الأزرق وعلم الاجتماع

سهيل عثمان
مرهف الجزماتي

ان كتاب (بدائع السلك في طبائع الملك) هو من مؤلفات القاضي محمد بن علي ابن محمد الأزرق الأصبغي ، الفرناطي الأندلسي المالكي ، وهو شمس الدين أبو عبد الله . ذكر المقرئ في نفع الطيب نقلا عن السخاوي أن ابن الأزرق (لازم الأستاذ ابراهيم بن أحمد بن قسوح مفتي غرناطة في النحو والأصلي والمنطق ، بحيث كان جل انتفاعه به) ثم يورد أسماء بعض شيوخه الآخرين إلى أن يقول (وكتاب السلك لخص فيه كلام ابن خلدون في مقدمة تاريخية وغيره مع زوائد كثيرة) ثم يذكر كتابا آخر له هو روضة الأعلام بمنزلة العربية من علوم الاسلام ، ويصفه بأنه مجلد ضخم فيه فوائد وحكايات ، و (شفاء الفليل في شرح مختصر خليل) في فروع الفقه المالكي . ويروي له بعض الأوراد الدينية والشعر .

ويصفه صاحب مجمع المؤلفين بأنه فقيه من القضاة ، مشارك في بعض العلوم ، تولى القضاء بغرناطة إلى أن استولى عليها الفرنج . فانتقل إلى تلمسان ، ثم إلى المشرق وحج ورجع إلى مصر . وتوفي بالقدس عام ٨٩٦ هـ ١٤٩١ م .

وأما ابن الأزرق في (الاعلام) للزركلي فهو باحث متفنن ، سلك طريق ابن خلدون . من أهل غرناطة ، تولى القضاء بها إلى أن استولى عليها الافرنج ، فانتقل إلى تلمسان ثم إلى المشرق يستنجد بملوك الأرض لنجدة صاحب غرناطة فلم يفلح ثم يذكر باقي حياته ووفاته في القدس قاضياً ثم ينقل عن (الأنس الجليل) وفاته في عام ٨٩٦ هـ كما يورد بعض النقول التي تصفه بالنزاهة والعفة أثناء تولي الأحكام . ومراجع الزركلي عنه هي فضلا عن نفع الطيب ، شجرة النور ص ٢٦١ ، أزهار الرياض ج ٣ ص ٣١٧ ، وإيضاح المكنون ج ١ ص ١٧٠ ، والأنس الجليل ج ٢ ص ٥٩١ والجزء الثاني من كتاب بروكلمان .

وقد حقق علي سامي النشار كتاب (بدائع السلك في طبائع الملك) ونشره في جزئين بدار الحرية للطباعة في بغداد عام ١٩٧٧ وفي المقدمة يؤرخ لأبي عبد الله ابن الأزرق بشيء من التوسع فيذكر أنه ولد عام ٨٣٢ هـ في مالقة (١٤٢٧ م) ويمدد شيوخه وعلومه وأغلبها دينية ولفوية وأدبية ويقول لعل أحدهم وجهه الى دراسة مقدمة ابن خلدون . تولى قضاء مالقة ووادي آش ثم غرناطة التي خرج منها عند اشتداد العصار لاستنهاض همم الملوك . ولعله كان في غرناطة أكثر من قاض كان يعد كتاباً أو وزيراً ورسولاً للسلطان . ويورد بعدئذ بقية حياته حتى وفاته عام ٨٩٦ قبل سقوط غرناطة بعام . ويصفه بأنه أديب ذواق وشاعر رصين . . . ويمدد أهم تلاميذه ويسمى كتبه الثلاثة (الروضة والبدائع وشفاء الغليل . . .) . وينكر أن يكون (الأبريز المسبوك في كيفية آداب الملوك) من كتبه لأنه لم يرد في البدائع ولم يرد عند القدماء (مع أن الزركلي ينسبه إليه) ثم ينفي أن له كتاباً يسمى (تعبير السياسة) أو تعبير الرئاسة ، لأنه كان يريد أن يسمى كتابه بدائع السلك بهذا الاسم ثم عدل . . . ويذكر المحقق أن كتاب بدائع السلك هو كتاب السياسة الوحيد لابن الأزرق باجماع الباحثين . ولا يسع القارئ الا أن يعمد للمحقق جهوده في المقارنة بين النسخ الخطية المختلفة ، وترجمة الأعلام الواردة في الكتاب مع التعريف بالمراجع التي يشير إليها ابن الأزرق . ولكن لا بد أن يكون لنا رأي في بعض مواقف المحقق وأحكامه ، من ذلك أنه يعد كتاب البدائع قمة علم الاجتماع السياسي عند المسلمين (أما بعد فاني أقدم للمكتبة العربية ولأول مرة أعظم كتاب في علم الاجتماع السياسي لدى المسلمين / بدائع ج ١ ص ٥) ويعتبر ابن الأزرق ذا عقلية تحليلية تركيبية تؤدي الى نظام علمي متماسك ، ولا يعمد مطبقاً للمنهج الاستقرائي حسب بل يعمده أنضج من ابن خلدون في هذه الناحية كما يظهر في قياس الغائب على الشاهد وتتبع مسالك الملة وقوادحها وتحليل الجزئيات المستقراة ثم جمعها في أصول عامة ، ويرى أن التفريعات والجزئيات اذا كانت عنده أكثر مما عند ابن خلدون فهي دليل على أنه أكثر وعيانه بالمنهج الاستقرائي . ويذهب المحقق الى أن كاتب البدائع في أبحاثه العلمية لم يقتصر على نظريات ابن خلدون بل مزج بينها وبين نظريات تراث عريض في البحث السياسي الذي لا يقل أهمية عن أبحاث ابن خلدون مثل ما جاء لدى الوزير ابن رضوان والطرطوشي صاحب سراج الملوك (الذي ينتقده ابن خلدون) والغزالي وابن الحاج (ولا يخلو كلامه أي المحقق) من تمريرين بآبن خلدون بعد أن يعلن أنه لا ينكر نبوغه ، فآبن خلدون في رأيه ركيك الأسلوب ، يخفي مصادره على العكس من ابن الأزرق القاضي النزيه الذي يكشفها ، وليس ابن خلدون الا تلميذاً في استقراءاته لفقهاء الأشعرية أصحاب المنهج الاستقرائي الأصولي . . . وآبن خلدون مسبق في نظرياته كما أنه ملحق بباحثين أنضجوا علم الاجتماع ورفعوه مكاناً علياً فاق ما كان لديه مثل مؤلف البدائع .

ولن نناقش في دراستنا هذه كل تعريفات المحقق بآبن خلدون ، بل سنقتصر على مناقشة ما ذهب اليه من أن كتاب البدائع يفوق في علميته مقدمة ابن خلدون . وإذا كان القدماء قد انتبهوا الى أن ابن الأزرق قد لدخس في بدائعه مقدمة ابن خلدون مع زوائد،

فدراستنا ترى أن هذه الزوائد ليست غالباً من النوع الاستقرائي العلمي بل هي من النوع الأدبي الذي يتمثل في حكاية أو رواية قول سائر أو حكمة بليغة ، ومن النوع الوعظي الذي يرغب القارئ ويرهبه باسم الرضا والغضب الإلهيين ، ويتجه بمواعظه إلى الحكام ليكونوا عادلين متصفين بصفات الكمال التي توجبها الفضائل الدينية ، وإلى المحكومين ليعرفوا كيف يتلاءمون مع حكاهم ويتعاملون معهم مع ميل إلى الإشادة بالطاعة والمداواة . وهذه الأوصاف لا تنقص من قدر كتاب البدائع ولا من الجهد المشكور الذي بذل في تحقيقه ولكنها تصنفه في الموضع اللائق به وهو أنه كتاب أدب ومواعظ لولا تلخيصه نظريات ابن خلدون وشرحها أحياناً ومن الطبعي أن يكون أسلوب الكتاب الأدبي أكثر إشراقاً من أسلوب الكتب العلمية كمقدمة ابن خلدون ، وإن كان هذا الفارق لا يسمح لنا بموافقة علي سامي النشار في اتهامه أسلوب ابن خلدون بالركاكة واعتبار هذا الاتهام مما يجري مجرى الإجماع (...) فإننا نعلم جميعاً ركاكة الأسلوب الخلدوني وعدم رصانته وغموض بعض مصطلحاته ... / بدائع ج ١ ص ٢١) .

وإن تعدد مصادر ابن الأزرق واضح فهو يقتبس من مفكرين وحكام وفلاسفة كثيرين ، ومنهم عدا من ذكرنا منذ قليل أرسطو وأفلاطون أو يفترق من الأقوال المنسوبة إليهما ومنهم الفارابي وابن رشد والمسعودي - وهذا الأخيران مر بهما ابن خلدون وانتقدتهما - ومنهم الماوردي والأمدى وابن عرفة وابن حزم والقراي والمقري والقاضي أبو بكر المريني والشاطبي وابن فتحون ومالك ابن دينار ...

وتعدد المصادر هذا لا يخرج الكتاب عن كونه كتاب أدب وإرشاد في مجمله ولا يزيده قرباً من الطبيعة العلمية ، لأن الاستفادة من هذه المصادر غالباً إما في معرض توضيح أو تأييد رأي لا بن خلدون ، أو في معرض تدعيم نصيحة موجهة إلى الزاعي أو الرعية ، أو في معرض العرض على فضيلة من الفضائل الأخلاقية السياسية . وليس المقصود من التعامل مع المصادر الكثيرة أن تناقش مختلف النظريات وتختار أحداها بحد استقراء وتمحيص . وهذه الأقوال المأخوذة من هنا وهناك تزيد متعة القارئ وتنمي عاطفته نحو الفضيلة ، ولكنها لا تدخل في الإشكاليات المؤدية إلى ممارسة العلم الواقعي الوضحي . وإن الاقتباسات من حكم السابقين وتوجيهاتهم لا تشكل زيادة في الاستقراء ولا حتى في الاستنتاج بل هي مخالفة لهما وهي اتباع والمحاكاة ابتداء .

ولعل قارئنا قد انتبه إلى أننا نقصد بالعلم غير مجرد الإجماع والاقتباس والاختصار والشرح ، فعلى الصعيد الإنساني الواقعي لا يسمى البحث علماً إلا إذا انطلق من ملاحظة الواقع فوضع فرضية سمى إلى التأكيد منها عن طريق الوقائع المعاصرة أو التاريخية المؤثقة . والعلم إذ ينطلق من الوقائع إلا أنه يتجاوزها إلى التفسير عن طريق الفرضية أو النظرية أو القانون . والنظرية لا تثبت بأقوال السابقين من الحكماء والمفكرين بل بالواقع كما أسلفنا . ثم إن العلم يطلق أحكاماً واقع أو أحكام وجود على الأشياء والحوادث ويطلق أحكامه هذه إن وجدها مثبتة سواء وافقت الفضيلة أم لم توافقها ، وليس العلم في إطلاق الأحكام الوجودية أو التوجيهية التي ترضي ضمير المؤلف وربما ضمير القارئ

ولكنها لا تصف حقيقة الواقع ولا تفسره . وإذا ما أردنا من العلم توجيهاً فليكن معتمداً على الحقائق التي تسم إثباتها عن طريق الدراسة الواقعية . وقد يسير المنهج العلمي في خطوات ذات تسلسل آخر ، حين يعتمد على الاحصاء مثلاً كان يجمع البيانات ثم يفرغها ويضع التفسيرات ثم يتأكد منها . وقد يحدد المشكلة ثم يجمع البيانات ، ويفترض الحلول ثم يختار الحل الذي يؤيده الواقع وهو على كل الأحوال يظل منطلقاً من تتبع الوقائع وافترض الفروض والتأكد منها . وينفعه العدس طبعاً في الافتراض والاقتراح ولكنه حدس محتاج الى الوقائع للتأكد منه . وقد يستخدم الاستنتاج ، وقد يصل في استخدامه الى المستوى الرياضي ، ولكنه استنتاج قائم على مقدمات أقرها تفصي الوقائع .

ولنسر الآن بعض الاشواط مع محتويات كتاب ابن الأزرقي لنعرف موقعه من المنهج العلمي . . انه يبدأ كتابه بمقدمتين ضمن المقدمة الأولى عشرين سابقة تدور حول النظر في الملك عقلاً ، تليها المقدمة الثانية الى عشرين سابقة وهي تدور حول التمهيد للنظر في الملك شرعاً . ثم يقسم الكتاب العام الى كتب أربعة أولها في حقيقة الملك والخلافة وسائر أنواع الرياسات ويشمل بابين . والكتاب الثاني في قواعد الملك وأركانه وفيه أيضاً بابان . وأما الكتاب الثالث فيورد ما يطالب به السلطان تشييداً لأركان الملك وتأسيساً لقواعده ويشتمل على مقدمة وبابين . والرابع في عوائق الملك وعوارضه ويحتوي على بابين . وقد قسم المحقق الكتاب العام الى جزأين .

وفي خطبة الكتاب (ص ٣٤) يقول ابن الأزرقي (قصدت الى تلخيص ما كتب الناس في الملك والامارة والسياسة التي رعيها على الاسعاد بصلاح المعاش والمعاد أصدق اشارة) فهو اذن يشير الى أنه ملخص وليس واضح نظريات . وفي السابقة الأولى - حسب مصطلحاته - من المقدمة الأولى ص ٤٦ (يذكر أن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم ضروري . وحديثه هنا عن ضرورة الاجتماع لا يخرج عما أورد ابن خلدون في مثل هذا الباب وهو حين يقسم المجتمعات الى بدوية وحضرية يتبع ابن خلدون في اعتبار الاجتماع البدوي قائماً على ضروريات العيش واتخاذ الرعي والفلاحة وسيلة لتأمينها . وأما الحضري فيتطلبون الى الحاجي والتكميلي ويتخذون المسكن والأمصاير والصنائع ويأخذون بأسباب الرفاه ثم يتابع ايراد المقتبسات الخلدونية حول أسبقية جيل البدو على الحضري في الزمان والمكان والغلال . ثم يبحث في العصبية الضرورية للبدو وهي تحصل كما قال ابن خلدون بالنسب أو ما في معناه ويضع حيناً لفقرة من كلام ابن خلدون عنوان (برهان وجود) وحيناً آخر عنوان (فائدة حكمية) وحين يورد ابن الأزرقي أن يدلي برأي شخصي أو تعليق ايجابي أو سلبي يضع ذلك تحت عنوان (قلت) وقد لاحظنا أن الفقرات التي تدخل تحت عنوان (قلت) قليلة جداً ، في حين تكثر الفقرات الداخلة تحت عنوان (قال) سواء نسبت الى ابن خلدون أو سواء . ومن باب الاضافات الشخصية التي ذكرها ابن الأزرقي في مبحث النسب والعصبية أن ابن خلدون تحدث عن قوم كان يدعى لهم في زمنه النسب النبوي ، فأضاف ابن الأزرقي تحت اشارة قلت (وأنه يدعى لهم حتى الآن

وحين يذكر ابن خلدون أن أحد الملوك رفض أن يدعى له من النسب ما ليس له يضع ابن الأزرق قول ابن خلدون هذا تحت عنوان (انصاف) *

وتتتابع سابقات المقدمة الأولى ملخصة آراء ابن خلدون في شرف البيت أو البيت الشريف الذي يقوم على المصيبة بالأصالة ولغيرهم بالمجاز . ويلحق بهذه الفقرة فكرة تحت عنوان (تنبيه) بذكر الذين ذهبت عنهم خصائص الشرق وظلوا موسوسين فيها كاليهود وأهل الأنصار . ثم يبين أن البيت والشرف للموالي والمصطنعين إنما هو بمواليهم لا بأنسابهم ، ويتبع ذلك بفقرة عنوانها (اعتبار) هي أيضاً من المقتبسات عن ابن خلدون . وفي السابقة الثالثة عشرة (ص ٥٨) يلخص ويشرح رأي ابن خلدون بالعصب وأنه أربعة أجيال ، ويتبعها بفقرة عنوانها (استظهار) وتتضمن أدلة البحث وبشكل خاص أدلة ابن خلدون ثم يتابع أفكار ابن خلدون ومنها أن التقلب للأمم الوحشية ، ويضع بعض الأفكار تحت عنوان (عاطفة اعتبار) وهو يشايح رأي ابن خلدون في العرب ويضع بعض الفقرات الداعمة لقسم من الآراء تحت عنوان (مزيد ثمرة) . وحين يلخص رأي ابن خلدون (ص ٦٤) في أن صريح النسب يوجد للمتوحشين في القفر يورد فقرة بعنوان (اعتبار) وفيها ذكر لقول ابن خلدون (واعتبر ذلك في مضر ...)

ويورد بعض الأفكار الخلدونية في ثنايا البحث تحت عنوان (تعريف) وفقرة أخرى تحت عنوان (شهادة واقع) وقد يأتي بفقرة تحت عنوان (تبيين) *

وفي ص ٦٧ نصل الى المقدمة الثانية للباب الأول في تمهيد أصول من الكلام في الملك شرعاً . وفيه عشرون فاتحة وفي هذه المقدمة محاولة لاقتناع البشر بضرورة الحكم في الشريعة الدينية بعد أن تأكدت ضرورته بالعقل . وهذا البحث أو على الأقل الجانب المخصص فعلاً لهذه الغاية ليس من علم الاجتماع في شيء ، وإنما هو توجيهات دينية وفقهية تقنع المؤمنين بأن وجود الحكام أمر اقتضته الحكمة الإلهية لمصلحتهم وتدبير أمورهم وإذا كان ابن الأزرق لا ينسب الاستشهاد بابن خلدون عندما يتطلبه الموقف فإنه يكثر من الاستشهاد بالفقهاء والباحثين الدينيين مثل ابن عرفة والأمدي وابن حزم والقراي والغازلي ومحمد بن حسن المقرئ وأبي بكر بن العربي القاضي والشاطبي وأبي أسحق بن فتوح والشيخ علم الدين والطرطوشي ومالك بن دينار والشيخ عز الدين ومسلم وأبي طالب المكي بالإضافة الى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وتدعيم الآراء بالاجماع . ومجمل البحث أن العناية الإلهية هيأت للجماعات الحكام الذين تجب طاعتهم الا في المعاصي . ويجب احتمالهم وان نددت عنهم بعض المفاصد لأن الخير الآتي من وجودهم أكبر من الشر الناتج عن مفاسدهم ، والحكام هم الخاسرون في صفقة الحكم لأن اجتهاداتهم الحسنة تمود على الناس بالخير ، واجتهاداتهم الخاطئة يحاسبون هم عليها (عن الطرطوشي) . ويمتدح الصبر على الحاكم من عزائم الدين . وأن البلاء الناتج من عصيانه أكبر من البلاء الناتج من مظالمه . . . وإذا كان الحاكم يمرض نفسه للمعقاب الشديد فإن أجره إذا اتقى وأصلح عظيم . ويورد قصصاً وحوادث تؤيد ما يذهب اليه هو مباشرة أو بالأحرى يذهب اليه من يأخذ عنهم إذ أن التعليقات الواردة تحت عنوان (قلت) هنا هي أيضاً تأييد لما

يرد في سياق البحث والاعتباس . وفي البحث تصبير للرعية على تصرفات الحكام وتشديد لمزائنها في الاحتمال . وأما الباب الأول (ص ٨٩) فموضوعه حقيقة الملك والخلافة وفيه ثلاثة (أنظار) وفي كل (نظر) مسائل فالنظر الأول مثلاً في حقيقة الملك وفيه مسائل والمسألة الأولى فيه تأكيد أنه لا بد من وازع بشري . والمسألة الثانية أنه لا يتمكن من أن يكون وازعاً إلا من يستطيع قهر من يزعمهم ويظهر أثر ذلك في قدرته على تحقيق شروط الملك عند ابن خلدون من استعباد للرعية وجباية للأموال وحماية للشعور وارسال للبعوث وأن لا تكون فوق يده يد قاهرة ونقص بعض هذه الشروط ينقص من الملك ويجعل الحاكم في درجة أدنى من الملك الحقيقي . . . والمملك يقوم على العصبية طبعاً . ثم يبحث في المسألة الثانية بحقيقة الخلافة فيعود إلى الاكثار من الاستشهاد بأفكار الفقهاء والأصوليين كبعض من ذكرنا منذ قليل فضلاً عن الماوردي والبيضاوي والنووي . وفي بقية المسائل يتابع المزج بين ابن خلدون والمفكرين الدينيين ويأتي بالقضية الخلدونية أحياناً ثم يدعمها بشاهد نبوي وبفتوى فقهية . فالخلافة في الواقع تنقلب إلى ملك كما قرر ابن خلدون ، وهذا ما ورد في حديث نبوي عن حتمية حلول الملك محل الخلافة ثم إن هذا من طبيعة الأشياء ولا بد من احتماله في نظر الفقهاء .

وأما النظر الثالث فهو في سائر أنواع الرياسات وهو أقرب إلى التاريخ الديني من منظور نظرية العصبية لابن خلدون . وفي ص ١٠٥ يتحدث عن سبب الملك وشرطه . والملك وازع كما قال ابن خلدون . ولكن ابن الأزرقي يأتي هنا بالحكمة من وجود الملك والحكم التي يسوقها من طبيعة غائية دينية فلولاها لاضطرب أمر الناس لأنه من نوع دفع الله الناس بعضهم لبعض الذي تهدم صوامع ويبع لولاه . ومن حكم وجود الملك أن السلطان هو حجة من حجج الله على وجوده ومنها منع الفتن ومساعدة الشرع وإنجاز غاياته ونصرة دين الحق إلى غير ذلك من الأمور الفقهية الشرعية الخارجة عن نطاق علم الاجتماع سواء أكان سياسياً أم غير سياسي . ثم يعود إلى ما يقوم به الملك وهو العصبية الخلدونية والجند الذي يقوم مقام العصبية وهذه محاولة منه للجمع بين ابن خلدون المعنوي بالعصبية وبين الطرطوشي الذي يعتبر قوام الملك بالجند وإن كان ابن خلدون يرى أن الدولة في أطوارها الأخيرة تحل الجنود المرتزقة محل المقاتلين تحت لواء العصبية ويبقى السياق خلدونياً لأن الكلام التالي حول حصول بعض أهل النصاب الملكي على الملك وإن لم تكن لهم عصبية إذا التفت حولهم عصبية من العصبيات وأن الأمة إذا كانت وحشية كان ملكها أوسع وأن الدولة العظيمة الاستيلاء أصلها الدين ودعوة الحق مع العصبية وكل هذه النظريات خلدونية ويؤكد المناخ الخلدوني ما ورد بعدئذ من أن الدين وحده دون العصبية لا يكفي لاقامة الدولة . وفي هذه الصفحات كلها نجد أن دور ابن الأزرقي يقتصر على التلخيص والشرح والتقسيم وقد يدعم الرأي بمزيد من الأمثلة . . . ومن عناوين الفقرات التي يضعها ابن الأزرقي للتقسيمات زيادة على ما سلف فقرة بعنوان (مزيد تعميل) ثم تتتابع المسائل الخلدونية حول الملك والغلال الحميدة، ثم حول هرم الدولة والمظاهر المصاحبة له وكيفية انتهاء الدول . وفي مسائل مقبلة يضيف (شهادة وجود ويضيف (فائدة حكومية) و (مزيد اعتبار) وعندما يقول ابن خلدون في مجال ضعف دولة الروم أنهم بعد أن

استخلصت منهم البلاد انحازوا الى مركزهم القسطنطينية واقتصروا عليه الى أن يأذن الله بزوال دولتهم يقول ابن الأزرقي وقد أذن الله على يد ملك بني عثمان من الترك في أواسط هذه المئة التاسعة قلله الحمد ، وهذا التعليق يرد تحت عنوان (قلت) طبعاً .

وتتوالى النظريات الخلدونية ومنها أن عظم الدولة في اتساع نطاقها وأمدتها على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة مع فقرات تحت عنوان (بيان أول ، بيان ثان ٠٠٠) وكلها أمثلة من ابن خلدون ومنه . ومن النظريات الخلدونية التي يذكرها أن الأوطان الكثيرة المعصائب لا تستحكم فيها دولة غالبية ويعود الى ذكر بعض آراء ابن خلدون في موقف العرب من السياسة انطلاقاً من عصبيةاتهم الشديدة . ثم يتحدث عن شأن الفاطمي الذي قيل أنه سيخرج في آخر الزمان أسوة ببعث ابن خلدون حوله ، والقضية كلها خارجة عن نطاق علم الاجتماع السياسي . ومن المعروف أن ابن خلدون يميل في أمثال هذه الأمور الى تحكيم الفكر النقدي والعلمي . ثم يأتي الحديث عن الحرب ومتى تكون مشروعة ويتحدث عن القتال عن طريق الزحف وعن طريق الكراديس - أفكار خلدونية . وفي ص ٢٥٩ يأتي بفقرة عنوانها (تكميل) له صورتان الأولى من الطرطوشي الذي يذكر ترتيباً للجيش يعتبره أفضل ما جاء في زمانه أو في بلاده . والثانية عن ابن خلدون وتعلق بجيوش الترك كما بلغه عنها . وعند ذكر مكائد الحرب يأتي بالحديث النبوي (الحرب خدعة) ثم أقوال بعض الباحثين في أشكال المكائد مثل بث التفرقة وإشاعة السوء عن العدو ومماثلة طائفة من العدو وتدريب بعض الغارجين على سلطانه وتقويتهم . ويتحدث عن مكائد حصار المدن . ويستخلص من الآيات القرآنية وصايا للقتال فضلاً عن أقوال الحكماء وحوادث التاريخ كما وصلت . وحين يأتي بفقرة الخاصة التي يعنونها (قلت) يعود الى ابن خلدون وكذلك حين يأتي ب فقرات عنوانها (تنمة) وهو يوافق ابن خلدون على أن النصر لا يأتي بالأمور الظاهرة وحدها بل بأمور ظاهرة وخفية . ويناقش ابن خلدون حول المعصية التي يمدّها أساس النصر مع أنها من الأمور الظاهرة ثم يجد مجالا لإعادة الانسجام .

وفي الكتاب الثاني يتناول أركان الملك وقواعد مبناء ضرورة وكما لا . (ص ١٧٥) فيدر من الوزارة مثلاً باحثاً في ضرورتها آتياً بأقوال من (المهود اليونانية) وابن خلدون والطرطوشي ونبد من كلام الحكماء وأحاديث نبوية كما يستخدم القياس للتدليل على قيمة الوزير وأهميته والدراسة هنا وجوبية عن قيمة الوزارة في الحكم ، وفيها توجيهات أخلاقية كعثر الطرطوشي على احترام الأوامر والوزراء . وابتداء من ص ١٨٠ يجري دراسة تاريخية لمنصب الوزير لا تخلو من الاستشهاد بابن خلدون . وفي ص ١٨٣ بحث في شروط الوزير وكلماته تحت عنوان (المطلب الأول) ويسرد صفات نفسية وأخلاقية وقضاياها هنا وجوبية تورّد ما يجب أن يكون عليه الوزير وليست دراسة لما هو واقع . ولا ينسى الخصائص الجسمية الجيدة وضرورتها للوزير . ويحذر الملك مع الطرطوشي من تولية بعض الأشخاص الوزارة مثل اللثيم وتحت عنوان (أمهات الفوائد) يتابع العرض الوجوبي الأخلاقي حول قيمة الوزير وحسن عمله والاستفادة منه ، مع

أقوال كالمادة للحكماء والسلف وسواهم مثل القول المنسوب الى (الأفلاطونيات) بأن وزير الملك هو الذي يخدمه بالفضائل . وفي المطلب الثالث مثلاً يبحث فيما يجب له مرتباً على ذلك (ص ١٩١) ذاكراً أقوال الحكماء وموعظة عن آخر الملوك الأمويين . ومن تفرعاته العنوانية فقرة تحت عنوان (تمثيل) . وفي الفصل الثالث ص ١٩٤ قول منسوب الى أفلاطون (اذا تغلى الملك عن الدين حاربه الشريعة بأشخاصها ولم تمهله الا بمقدار ما يمد ملكاً طبيعياً) ويلقى بعد ذلك موعظة . والأصل الثالث يبحث في كليات ما تحفظ به الشريعة ص ١٩٣ أيضاً وهي الضروريات المعروفة في الفقه كحفظ الدين والنسل والعقل والنفس والمال ، ثم بناء الجند ويكرر أنه يمكن الاستغناء بهم عن العصبية مع دعم بأقوال الحكماء . ويذكر ضرورة الجند لبلاد الأندلس أعزها الله بأسياق أبنائها وفي الدعوة نفسها حسرة لأنه عاش في غرناطة خلال سنواتها الأخيرة التي كانت فيها أشبه بمحمية إسبانية . ثم يذكر شروط معاملة الجند لتأليف قلوبهم والدراسة وجوبية مثل ما يليها من مساوئ استخدام الجند كظلم الرعية بهم . ثم يتحدث عن أهمية اختيار قادة الجند معتمداً على الطرطوشي في بيان أهمية ذلك . ثم يذكر شروط القائد مستفيداً من أقوال الحكماء والسابقين وأهل التجربة ومن الشروط مثلاً الشجاعة والحزم وحسن التدبير والسخاء . ثم يبحث في حفظ المال وأهميته بالنسبة الى السلطان فلا مال الا بالجند ولا جند الا بالمال . ويذكر سبب كثرة المال من عدل وقوة وسبب نقصه بعد الكثرة كالبعد عن العدل ويستفيد من ابن خلدون الذي يشير الى نقص المال في أواخر أيام الدولة وسببه وفي ص ٢٠٨ يتدخل ابن الأزرق تحت عنوان (قلت) فيشرح نظرية ابن خلدون في أثر تجارة الحاكم على الاقتصاد ، ثم يتابع الأفكار الخلدونية . وحين يتناول وجوه انفاق المال كمطايا الجند وأكرام العلم والعلما يأتي بفتاوى شرعية وجوبية في بيان أهمية العلماء للدولة مع أن دراسة ابن خلدون للمسألة كانت واقعية . وينصح الحاكم باتباع الوسط الأرسطي فيما يتعلق بالانفاق فلا يخل ولا اسراف بل حسن تدبير .

ويبحث في العمارة كواجب من واجبات الحاكم فيورد مثلاً قول ابن حزم (يأخذ السلطان الناس بالعمارة وكثرة الخراس ، ويقطعهم الاقطاعات في الأرض الموت ويجعل لكل أحد ملك ما عمره ويمينه على ذلك فيه . لترخص الأسمار ويميش الناس والحيوان ويمعظم الأجر ويكثر الأغنياء وما تجب فيه الزكاة . ص ٢١٩) ويستشهد بأقوال الحكماء وابن خلدون . وحين يبحث تحت عنوان (المقصد الثاني) فيما تحفظ به العمارة يقرر أن الحافظ هو العدل ، ويبين في المقصد الثالث أن ما يخل بالعمارة هو الظلم ، ويستفيد من ابن خلدون أيضاً . ويبين أن أخذ المال بالظلم اما أن يكون دفعة واحدة كما يحصل في نهايات عمر الدول واما أن يكون بالتدريج عن طريق الضرائب غير المشروعة ، وقد يكون السلب غير مباشر عن طريق السخرة وهي من أخطر الطرق ، أو عن طريق الفرض في البيع والشراء . ومن مثاليات ابن الأزرق اعتقاده أن نية العدل بذاتها اذا توفرت للحاكم نشر الله البركة في الأسواق والأزواق ، واذا نوى الحاكم على العكس نية الجور أدخل الله النقص في أرزاق مملكته ، ويؤيد هذه الفكرة بأقوال وقصص . ويذكر فوائد العدل الدينية والدينية مدعومة بالمقتبسات وكذلك مضار الجور وعواقبه والوعيد الديني للظالمين .

والقصص . ولا يفوته أن يذكر الرعية أن ظلم السلطان وأعوانه ناتج عن سوء أعمال تلك الرعية . وحين يبحث في الخطط الدينية يستعين بأبن خلدون وابن الحاج وسواهما ويسرد شواهد تاريخية على شروط كل وظيفة حتى المؤذن . وحين يتناول الفتيا ثم التدريس يورد أهمية العمل وضرورة التدقيق عند التكليف ويستشهد بالشعر في صدد نقد بعض المدرسين ، ومثل ذلك أهمية القضاء وشروطه الى غير ذلك من الوظائف الدينية يومئذ ولا يستغني في ذلك كله عن ابن خلدون حين يحتاج الى أضواء على التطور الواقعي .

ويشرع في ص ٢٥٨ في دراسة ترتيب المراتب السلطانية ويدرس تلك المراتب كالعجاجة وتطورها وشروطها مستمينا بأبن خلدون وسواه مع القصص وال نوادر ومثل ذلك الكتابة والدواوين والشرطة . ويهيمن ابن خلدون على الجوانب الواقعية ، والوجوبيات واضحة البروز .

وفي (ص ٢٩١) يبحث في رعاية السياسة فيحدث عن الشرائع الدنيوية والشرائع الدينية التي يصفها بأنها تشمل الدنيا والآخرة ، ويستشهد بقول للطرطوشي هو أن الجور المرتب أفضل من العدل المهمل أي الذي لا يتبع قوانين السياسة . سواء العقلية أو الدينية . والمفيد اما عدل نبوي أو ترتيب اصطلاحي . ثم يستشهد بان خلدون ليبين أن المسلمين بدأوا أول أمرهم بالشرع مع شيء من الاستفادة من العصبية ومن السياسة العقلية القائمة على مجرى العادة . والسياسة العقلية تقوم على الرغبة والرغبة . ويعرض تفريق ابن خلدون بين السياسة العقلية وبين السياسة المدنية التي تجعل كل انسان فاضلا في ذاته ليستغني الناس عن الحكام ويصلوا الى المدينة الفاضلة .

وفي (ص ٢٩٣) ينقل عن ابن فرحون أن السياسة تكون عادلة أو ظالمة ، ويهتم بالقضايا الشرعية كثيراً ويأخذ عن فقهاء وباحثين دينيين عديدين ، ويبحث في المصالح المرسلة المعروفة عند الفقهاء . . ويرفض توريث المناصب شرعاً وعقلاً . وفي (ص ٣٠٢) يذكر مشورة ذوي الرأي والتجربة مستفيداً من الطرطوشي وابن العربي ليؤكد أن المشورة من أصل الدين فالدين أمر بها صراحة فالبحث وجوبي ديني يتبعه تأكيد عقلي لضرورتها وبيان فوائدها وتكثر أقوال الخبراء والحكماء حتى بطليموس وهرمز وعلي بن أبي طالب مع الحكايات . وحين يعرض شروط المستشار يذكر حادثة جرت بين الأصمعي وبشار ثم فقرات كاملة من المقتبسات . ويفعل مثل ذلك في بحثه عن واجبات المستشار ، ثم ما يطالب به المستشار بعد الاستشارة ، ومن ذلك اللجوء الى الاستغاثة قبل اتخاذ القرار النهائي . ويسير على المنهج نفسه عند البحث في النصيحة أهميتها وشروطها ، ومن الحكايات التي يوردها هنا قصة سابور ملك الفرس وشيخ القبيلة العربية التي حاربها وكان قد بلغ من العمر ثلاث مئة سنة . . وفي فقرات تالية يذكر قصصاً ووصايا الملوك قدام عديدين مثل أنوشروان وأبرويز وسابور نفسه مع أشهر المواعظ في تاريخ الأمة تأتي أثناء البحث

والتوجيه ٠ وفي (ص ٢٤٨) يتناول صفات بطانة الخير التي أوصى بها الدين ثم مفاسد بطانة الشر ذات الطباع السيئة الممدية والتي ينتشر الفساد على أيديها ٠ وفي مسألة مدى احتجاب الحاكم عن الرعية ومدى ظهوره لهم يقدم بحثاً وجوبياً قائماً على الدين والعقل والمقتبسات المختلفة ويكثر في الفقرات التالية من النصائح ، ثم يذكر آداب مجالسة الملوك وهي آداب مجاملة تدخل في الرياء حسب قيمنا اليوم ٠ وتكثر الحكايات في هذه الفقرات ٠ ثم يبحث في تقدير العلم والعلماء كركن من أركان السياسة وفي ص ٣٩١ يذكر قولاً للقاضي ابن العربي يبين فيه أن العلماء في صدر الإسلام هم القادة وكان الجند هم الرعية فاطرد النظام ثم أصبح العلماء صنفاً والقادة صنف آخر ، والرعية صنف والجند صنف آخر ولا يغفل الاستشهاد بالشعر في العديد من الفقرات وفي ٤١٩ بحث الإنسان من طبيعة دينية ، وكيف أنه بناء على الآيات يشبه الملك من جانب ويشبه الأنعام من جانب آخر ٠ ويذكر رأياً طريفاً وهو أن المسخ قد يحدث في باطن الإنسان وقد قال ابن الحاج أن الظلمة لا فرق بينهم وبين السباع ٠ ويصل إلى البحث في الخلق الذي تصدر عنه الأفعال بسهولة ودون روية كما قالت الحكماء كالكتابة عن الكاتب ٠ ويعدد الفضائل مصنفة أفلاطونياً إلى حكمة وشجاعة وعفة وعدالة مع تائثر بآرسطو أيضاً لأن كل فضيلة هي وسط معتدل. ويستفيد في بحث الخلق من الغزالي ٠ ثم يبحث في وظائف العقل ومعرفته الخير من الشر والبحث وجوبي متأثر بالفرقة كاملة حتى أكثم بن صيفي ٠ ويبحث شروط النصح العقلي ص ٤٢٣ مستفيداً من الحكايات ومجموعة من الحكماء ٠ ثم يتناول فضائل العلم ببحث وجوبي مع اقتباسات معتادة ويخصص بحثاً وجوبياً حكيمياً لكل فضيلة ويستفيد في مقبل الفقرات من حكم المتصوفة فضلاً عن المعتادين ويبرز طابع الوعظ ٠

وحين يذم البخل حسب طريقته المعتادة كذا ذكر كراهية الله ورسوله له ، يأتي بفكرة مقتبسة من الطرطوشي لا تغلو من قاعدة تحليلية وهي التفريق بين الاقتصاد والبخل ٠ فالاقتصاد خلق محمود يتولد بين عدل النفع والبذل ، والشح خلق مذموم يتولد من سوء الظن وضعف النفس ص ٤٤٨ ٠ ثم يتابع توجيهاته ٠

ويستفيد من مقتبساته في إعطاء بعض الارشادات العملية الأخلاقية المعتمدة على الخبرة النفسية مثل اسداء النصيح لمن يريد أن يكظم غيظه ٠ ويذكر بالمناسبة الحديث النبوي القائل (إذا غضب أحدكم وهو قائم فليجلس فإن ذهب عنه الغيظ والا فليضطجع) ثم يملل التوجيه الوارد في الحديث تبساً للمعلومات ومعلومات من يستعين بهم وينتهي الجزء الأول بتفصيلات الفضائل والرذائل بشكل موسع ولكن حسب منهجه الذي لا يتغير ٠

وفي مقدمة الجزء الثاني يذهب علي سامي النشار إلى أن ابن الأزرقي يمزج بين علم واقعي حسي وبين علم الأخلاق السياسي ص ٥ ويسمي ابن الأزرقي بالعالم الاجتماعي العربي ٠ (ص ٥ ج ٢) (٥) وهو إذ يفرق بين ابن خلدون وابن الأزرقي يصر على أن ابن الأزرقي اتبع المنهج الاستقرائي كابن خلدون وإن خالفه في إمكان بقاء الدولة والحضارة

عندما يصلح الراعي والرعية . ونحن اذا كنا قد شككنا في اتباع ابن الأزرق المنهج الاستقرائي الذي جعل من ابن خلدون عالم اجتماع وبيننا أسباب شكنا من خلال استعراض كثير من فقرات الجزء الأول من كتاب بدائع السلك ، فاننا نشك في أن ابن الأزرق عالم في علم الأخلاق السياسي الذي نسبته اليه المحقق أيضاً . ويقوم شكنا هذا على اقتناعنا بأن عالم الأخلاق السياسية ليس هو الأديب الواعظ الذي ينصح الحاكم والمحكوم بفضائل معينة قائمة على التوجيه الديني أو أقوال الحكماء لتحقيق رضا الله أو المدل أو البركة ومن ثم يتم التوفيق والشواب ، بل عالم الأخلاق السياسية هو الذي يبحث عن أصل الفضائل السياسية وتطورها ووظيفتها وعلاقاتهم بسائر وجوه الحياة الاجتماعية من اقتصادية وثقافية وتركيب طبقي وبنية عائلية وفي شواهدنا من الجزء الأول ما يكفي للتدليل على أن البدائع كتاب أدب ووعظ وليس كتاباً في علم الاجتماع ولا في علم الأخلاق السياسي وعلى أن الأقسام العلمية منه هي الفقرات المتكئة على التراث الخلدوني ، وسوف نلقي نظرة على الجزء الثاني لنؤكد ما ذهبنا اليه .

يبدأ ابن الأزرق الجزء الثاني بذكر بعض المعظورات التي ينبغي على الحاكم تجنبها كاتباع الهوى والمداواة وقبول السعاية والنسيمة واتخاذ الكافر ولياً والغفلة عن مباشرة الأمور متبعاً أسلوبه المجهود القائم على النصيح بالقول المأثور والحكاية والشعر فأين هذا من علم الاجتماع ومن علم الأخلاق السياسي ؟

وابتداء من الصفحة (٢٣) يبحث في جوامع ما به السياسة المطلوبة من السلطان ومن يليه والفصل الأول في سياسة السلطان . ولعل العنوان الأساسي يكفي للتذكير بالأسلوب الوجوبي الوعظي القائم عليه البحث ومن مسائل البحث الاعتدال بين الإفراط والتفريط وتنزيه السلطان نفسه عن سفاسف الأخلاق وترفعه عن صحبة ذوي البطالة والمجون وهو لا ينسى الرعية فيوصيها بالطاعة ويؤكد ذلك بفوائد منها قصة مروية عن أبي حنيفة وكيف أنه حين منعه الوالي من الفتيا أبى أن يفتي لابنته في أمر عادي يتعلق بصياها (ص ٣٩ ج ٢ بدائع) .

ويتابع ذكر حقوق السلطان على الرعية ممتداً على الفقه والاقتباسات والحكايات حتى الصفحة ٨٤ من الجزء الثاني ويبدأ في الصفحة ٤٩ البحث في سياسة الأمور المأرضة حسب الطريقة ذاتها ويتناول مشكلة تولية الإمارة في الحرب لصاحب النسب أم لصاحب المعرفة بالحرب والقدرة عليها ويحلها لصالح صاحب القدرة من خلال محاورة الفقهاء . (ص ٥٣ ج ٢ بدائع) .

وفي الصفحة ٦٤ ج ٢ المأرض الثاني (وهو السفر) - لأن المأرض الأول كان الحرب - ويبدأ بمقدمة مقتبسة من العلم الطبيعي الفلسفي تبين أن الحركة والسكون

لا بد من تعاقبهما على الأجسام الطبيعية^٥ ثم يربط أهداف السفر بقوى النفس عند أفلاطون كسفر التجار من أجل الربح بناء على القوة الشهوية^{٥٥} (ص ٦٥ ج ٢) .

وفي الصفحة ٨٦ ج ٢ يرجع حلول الشدائد بالمجتمع الى شيوع المعاصي عند الراعي والرهية ، ويستشهد في هذا الاعتقاد بحديث مروى عن ابن عباس مرفوعاً^٥ ويرى أن الرجوع الى الله تعالى بالتوبة هو الكفيل بتعجيل الفرج ص ٦٩ ج ٢ وحين يذكر الطاعون كاحدى الشدائد (ص ٧٤ ج ٢) يبين أن وسائل التخلص منه هي الدعاء والصلاة على النبي وكثرة الصلاة عموماً^{٥٥} ثم يتابع الأبحاث بمسارات الأدب والمدن الفاضلة والوعظ حتى ص ٨٩ ج ٢ ويبدأ البحث في سياسة الوزير في الصفحة ٨٩ ج ٢ ودراسته كالمادة وجوبية مثل التصرف بمقتضى العدل والنصفة ومثل تذكيره بأن استقامة النعمة له متعلقة باستقامته بسلوكه ، ويعمل ذلك تعليلاً دينياً بأن النعمة من العبد هي شكران على النعمة عليه (ص ٩٠ ج ٢) ويتابع الوجوبيات التي تساعد الوزير على كسب رضا الله والسلطان بشكل خاص ، ومن ذلك أن على الوزير تجنب أمور عديدة منها ألا يذكر للسلطان رذيلة ظهرت منه ولا ينهاء عنها أو حتى يذكرها له فإن الأمر والنهي للملك وليس له ، وواجبه هنا أن يذكر له الفضيلة المضادة لتلك الرذيلة فيقلع الملك عن رذيلته (ص ١٠٠ ج ٢) . ويتبع أساليبه المعتادة في بحث سياسة خواص السلطان (ص ١٠٦ ج ٢)

وابتداء من الصفحة ١٢٧ ج ٢ يشرع في نكر واجبات السلطان مثل حفظ أصول الدين وتنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وإقامة الحدود ومعاينة المستحق ورعاية أهل الذمة . والدراسة هنا أيضاً لم تخرج عن طريقته المعتادة .

وفي الصفحة ١٩٩ ج ٢ يأتي الباب الرابع القسم المتعلق بموائد الملك وعوارضه . وفي بحث الموائد مثلاً يعود الى نظريات ابن خلدون تلخيصاً وشرحاً مع الإشارة الى أفلاطون كراي سابق حول ابتداء الدولة بالخشونة والتقشف بل وطاعة الله وولاء الأمر حسب الرواية (ص ٢٠١ ج ٢) ويغلب على الموائد طابع ابن خلدون مع شيء من التطعيم المنسوب الى أفلاطون^{٥٥} ولعل ابن الأزرقي هنا يجد مرجعاً قديماً يربط به بعض آراء ابن خلدون ولكن محاولته ليست دقيقة^{٥٥} وفي التمرير بكيفية طروق الغلل الى الدول (ص ٢١٦ ج ٢) يذكر أساسي استمرار الدولة بلفة ابن خلدون وهما المصيبة والمال ، ولعل الطرطوشي اهتم بالمال كرواتب للجند ، ولكن ابن خلدون لم يكن غريباً عن بحث قضية مالية الدولة . وهكذا نعود الى تذكير القارئ بأن ابن الأزرقي في كتاب البدائع حين يعتمد على الواقع فهو يعود غالباً الى ابن خلدون^٥ والخلدونيات في مقبل البحث واضحة . حتى (ص ٢٢٢ ج ٢) وفي الصفحة (٢٢٣ ج ٢) يشرع في بحث عوارض الملك اللاحقة بطبيعة وجوده . وأولها عوارض الملك من حيث هو ويلخص ابن الأزرقي آراء ابن خلدون في هذا الصدد تلخيصاً صريحاً مع بعض التعليقات التي لا تخرج البحث عن وصفه الأساسي^{٥٥}

ثم ان بعضها يدل على قصر باعه في التفكير العقلي مثل نسبة الطاعون الى طمن الجن
ولسنا نريد محاسبته بما يبر عصرنا ولكننا نود أن نذكر بأن ابن خلدون أكثر عقلانية
منه اذا أرجع الأوبئة الى فساد الهواء (٦) .

وفي ص ٣٧٣ ج ٢ يناقش ابن خلدون مناقشة صريحة يقف فيها منه موقف الناقد .
وذلك عندما يذكر رأي صاحب المقدمة بأن عمر الدولة كعمر الانسان الذي يمر بحال
المزيد الى سن الوقوف الى سن الرجوع ، ويقدر عمر الدولة بناء على هذا التشبيه
بمائة عام . عندما يروي ابن الأزرقي هذا الرأي عن ابن خلدون يضيف تحت عنوان
(قلت) (تقدم له هذا قبل أن طول أمد الدولة على نسبة القائمين بها في القلة
والكثرة ، واستظهر على ذلك بشهادة الواقع من طول أمد كثير من الدول . ثم هو هنا
يقرر عمرها بما ذكر ويجعله طبيعياً فانظر فيه مثلاً) (ص ٢٧٣ ج ٢) ويعلق المحقق
على هذه الملاحظة بأنها كشف لتناقض وقع فيه صاحب المقدمة ، وقد كان منذ مقدمة
الجزء الثاني لكتاب بدائع السلك قد أعطاها أهمية نعتقد أنها مبالغة لأن ابن الأزرقي نفسه
لم يتابعها .

وفي (ص ٢٧٦ ج ٢) يسجل تحت عنوان (عنوان) أيضاً ذهاب دولة بني مرين
وحلول سلطان قوم آخرين في عاصمتهم (فاس) . وهذه الملاحظة طبعاً تتم في سياق خلدوني .
ثم يتابع اقتباس الخلدونيات في وصف المدن والمباني ويشايح صاحب المقدمة في رأيه بمباني
العرب والمسلمين .

وفي (ص ٢٩٧ ج ٢) يأتي فصل اكتساب الماش بالكسب والصنائع حسب تعبيره .
ويقدم له بمقدمة عن ضرورة الكسب والاصطلاحات المتعلقة ببعض مفاهيمه . وينظر
الى معدني الذهب والفضة نظرة مطلقة أذ يرى أن الله خلقهما قيمة لجميع التمولات .
ونذكر أن ابن خلدون كان أوسع أفقاً اذ لم يغفل عن وجود معادلات عديدة لقيم السلع
غير الذهب والفضة (٧) . ثم يتابع التلخيصات الخلدونية مع قليل من الملاحظات المؤيدة أو
المطبقة لأراء المعلم على عصر ابن الأزرقي . وهو مثلاً عندما يقتبس رأي ابن خلدون في
أن القائمين بأمر الدين والعلم لا تعظم ثروتهم عادة يستشهد بقصيدة أبي الحسن علي
الجرجاني في وصف عزة العلم ودعوة العلماء الى التمسك بها ومطالعها :

يقولون لي فيك انقباض وانما راوا رجلا عن موقف الذل احجما

وفي (٣٢٠ ج ٢) حين يقتبس بعض نظريات ابن خلدون في التجارة وصعوباتها
وحاجتها بالتالي الى السلطة والجاه أو الأخلاق التي لا يرضاها كرام الناس يعلق بقوله
أن التجارة أصناف عديدة وفي إمكان الانسان أن يختار من أصنافها ما لا يمرضه لما يكره .
فهو أكثر إيجابية من المعلم في موقفه من التجارة ، وإن لم يوسع هذه الملاحظة أيضاً . وفي
(ص ٣٢٦ ج ٢) يحاول أن يرجع أحد آراء ابن خلدون الى الأفلاطونيات وهو الرأي

القاتل بأن الأمصار اذا قاربت الخراب انتقصت منها الصنائع ٠٠ ورايه في موقف العرب من الصنائع كموقف العلم ٠ وحين يمرض رأي ابن خلدون في أن من حصل ملكة في صناعة لا يجيد ملكة في أخرى (ص ٣٢٨ ج ٢) يأتي برأي مشابه من آراء الفارابي ٠ فالقضية كالعادة فيها ارجاع لآراء سابقين على ابن خلدون أو فيها تدعيم لآراء صاحب المقدمة بآراء الحكماء القدماء ٠

وفي (٣٣٥ ج ٢) يبدأ الفصل المتعلق باكتساب العلوم ويعتمد فيه على المقتبسات الخلدونية مع تدعيمات وتوسيمات معتمدة على آراء بعض السابقين واللاحقين مثل ابن الأکفاني ٠ وفي توسعته تذكر بموقف الفقه والتقويمات الدينية في هذا الميدان ٠ ويورد رأي ابن خلدون في ابطال الفلسفة وفساد منتحلها مع عدم الاعتراض (ص ٣٥٠ ج ٢) ٠

وهو في ص ٣٥٤ ج ٢ تحت عنوان (تنبيه) يخالف ابن خلدون مخالفة فرعية ولكن تدل على اختلاف العقليتين ، فهو بعد أن أورد رأي المعلم في أن كثرة المؤلفات في علم من العلوم كفيلة بأعاقة الطالب عن تحصيله يذهب هو الى أن هذه الكثرة ليست معيقة بل هي مفيدة ويستعين بأبن حزم وسواء ٠ والحق أن ابن خلدون أدرك بتفكيره الميل الى الابداع كم تعيق الحواشي والشروح والهوامش ثم الشروح على الهوامش ٠٠٠ والكتب المتشابهة كم تميح الانطلاق الذهني في قضية من القضايا المطروحة على بساط البحث ٠ بينما لم يستوعب ابن الأزرقي هذه اللمحة المرفقة لابن خلدون ٠ وحين يورد رأي ابن خلدون في أنه ينبغي ألا يخلط في التعليم بين علمين معاً يؤكد به ذلك رأي ابن رشد الحكيم ورأي بعضهم الذي قال لمؤدب ولده ٠٠٠ (٣٦٢ ج ٢) وتبدأ خاتمة الكتاب بالصفحة ٣٧٩ من الجزء الثاني وهي في سياستي المشية والناس وهي سلسلة من التعليمات الوجوبية القائمة على الدين والفقه أشبه ما تكون بموعظة طويلة تستفيد من عدة واعظين من التراث مع التدعيم بالمقاليات والحكايات حين توافق الفقه والنظر الديني وميول المؤلف ٠ وتظهر ميول المؤلف المتأثرة بواقعه وواقع مرحلته من دعوته الى الخوف من الحكام (ص ٤٠٦ - ٤٠٧ ج ٢) ثم هو من أنصار التوازن الطبقي كمرعاة الانسان من فوقه ومن تحته ومن في طبقته فالأول بالتواضع معه والثاني بالشفقة عليه والثالث بالانصاف له (ص ٤٠٥ ج ٢) ٠ وهويذم العوام ويتخوف منهم ومن معاملتهم بين صفحتي (٤٣٤ و ٤٣٨) ثم يشكو من انحدار الناس والزمان مستعيناً بالروايات الدينية التي يقبلها وبالشعر والحكايات ٠ وفي (ص ٤٤٧ ج ٢) يقتبس عن الخطابي تشبيه أصناف البشر بالحيوانات ٠ وتستمر التوجيهات مع هجوم سريع على الفلسفة (ص ٤٥٧) ٠ وعودة الى اثار السلامة من السلطان وقيمة الاعتدال وعدم الخروج على المألوف ولا يخفى أثر قوى أفلاطون الثلاث وأثر أرسطو في الصداقة مع تضمين ديني (ص ٤٥٨ - ٤٦٢ ج ٢) ٠

ويجري المحقق في آخر الجزء الثاني دراسة لمصادر كتاب بدائع السلك (ص ٤٨٥ ج ٢) يصر فيها على اعتبار الكتاب في علم الاجتماع السياسي وعلى أن منهجه استقرائي بل يمد ابن الأزرق أوج المنهج الاستقرائي . ويشبه علماء الأنثروبولوجيا المعاصرين . . .

ونعتقد الآن أن البيانات والشواهد التي سقناها قد أصبحت كافية لتثبيت تقويمنا بدائع السلك ، ويتلخص هذا التقويم في الفقرات التالية :

١ - كتاب بدائع السلك هو كتاب أدب ووعظ وليس كتاباً في علم الاجتماع ولا في علم الأخلاق السياسي ، وليس فيه من علم الاجتماع إلا تلخيصه لنظريات ابن خلدون الاجتماعية ، وهذا التلخيص لا يجعل منه كتاباً مبدعاً في علم الاجتماع أو كتاباً متابعاً للبحث الاجتماعي الذي بداه ابن خلدون على صعيد الواقع .

٢ - منهج كتاب بدائع السلك منهج قائم على الاقتباس من أقوال السابقين من فقهاء وأدباء وفلاسفة وقادة وواعظين فضلاً عن القرآن الكريم والأحاديث النبوية التي يقبل بها المؤلف ، وليس منهجاً استقرائياً أو يفتقر عليه الطابع الاستقرائي . وليس اقتباس الأقوال المختلفة استقراء بل الاستقراء يعني العودة إلى الواقع ، ومن قرأ مقدمة ابن خلدون وبدائع السلك يلمس الفرق بين الكتابين بل بين العالمين اللذين يتحرك خلالهما كل كتاب منهما . المقدمة هي التي يفتقر عليها الطابع الاستقرائي وتأتي فيها المقتبسات تديماً للنسائج التي حصلها ابن خلدون بملاحظاته التاريخية والمعاصرة له ، وأما بدائع السلك فالمقتبسات هي الأساس والاستقراء عرضي ومحدود نوعاً ومقداراً .

٣ - وإن الكثرة الغالبة من الأحكام التي يصدرها ابن الأزرق في كتابه الضخم هي أحكام وجوبية أو أحكام قيمة وتوجيهية وليست أحكام وجود تدل على الواقع باعتباره واقعاً ، على العكس تماماً من أحكام مقدمة ابن خلدون التي هي في غالبيتها أحكام وجود تصف ما هو الواقع وتفسره دون إسقاط ذاتي عليه باسم الفضيلة أو الدين أو اتقاء الفتنة أو شدّ أزر الراعي والرعية ونصحهما .

٤ - ويدل كتاب البدائع على ثقافة المؤلف الواسعة وإن لم يدل على قدرة إبداعية . وإذا بحثنا عن جانب تجديدي يحتوي عليه الكتاب نجده في اختراع المناوين للفقرات وأقسامها مثل وضع عدة مقدمات للفصل الواحد وعدة سوابق ومثل إعطاء بعض الفقرات عنوان تمثيل أو برهان وجود أو اعتبار أو عاطفة اعتبار أو شهادة واقع وفائدة . . وهذا التطوير المستفيد من السابقين طبعاً يمكن أن يمد تطويراً تنظيمياً أو توضيحياً ولكنه ليس تطويراً في المنهج العلمي يسمح لنا أن نعتقد مع محقق الكتاب أنه أوج علم الاجتماع العربي والمنهج الاستقرائي .

٥ - وإذا أردنا أن ندرج كتاب بدائع السلك في سياق التاريخ الفكري العربي ، فإننا نجد فيه روح التوفيق بين التفكير الواقعي العقلاني البارز عند ابن خلدون وبين التراث الثقافي السائد وبخاصة من الناحية الدينية . وإذا كانت مقدمة ابن خلدون غير منشقة على التيار الديني فإن بدائع السلك مضمخ بالدين من أول صفحة حتى السطر الأخير . فهو إحدى محاولات التوفيق العديدة بين العقل والنقل ولكنها محاولة يغلب عليها طابع النقل .

وأخيراً ، فإننا نعتزم كتاب بدائع السلك احتراماً لكل جهد جاد قدمه مفكرو تراثنا ومفكرو كل تراث ، وقد تمتعنا بقراءته حقاً وحمدنا لمحققه مجهوده الفائق . ولكن هذه الأمور جميعاً لا تمنعنا من وصفه موضوعياً دون اضافات حماسية . ويظل ابن خلدون في نظرنا قمة المنهج الاستقرائي في العلوم الاجتماعية عند أسلافنا ، وتظل مقدمته أعظم كتاب في علم الاجتماع قدمه أولئك السلف بعد الأذن من الدكتور علي سامي النشار ، ولسنا نكره أن نتحفنا حركة تحقيق كتب التراث بكتاب يغير اعتقادنا هذا .

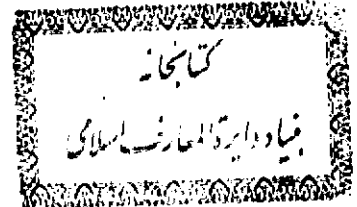
سهيل العثمان و مرهف العزماتي

١٩٨٣/١٠/٩

★ ★ ★

□ الحواشي :

- ١ - نفع الطيب من حصن الإنديس الرطب للمصري . - مصر .
- ٢ - الانس الجليل بتاريخ القدس والخليل لمجير الدين الحنبلي - مصر ١٣٨٣ هـ .
- ٣ - شجرة النور الزكية في طبقات المالكية لمحمد بن محمد مخلوف - مصر ١٣٤٩ هـ .
- ٤ - ازهار الرياض في اخبار عياض لأحمد بن محمد المقرئ - مصر ١٣٥٨ - ١٣٦١ هـ .
- ٥ - اعتمد المحقق في نشر الكتاب على تسع مخطوطات ثمانية منها مغربية وواحدة تونسية وسميها الى ثلاث مجموعات اولها في الطزاة الملكية في الرباط والثانية في الطزاة العامة في الرباط ايضاً والمجموعة الثالثة هي نسخة تونس الموجودة في دار الكتب القومية . وإذا كان الكتاب مطبوعاً في بغداد فإن مقدمته وضعت في الرباط .
- ٦ - جميع الاشارات المرجعية التي ترد في هذا البحث دون أن يذكر فيها اسم الكتاب المأخوذ عنه هي من كتاب بدائع السلك الذي يدرسه هذا البحث .
- ٧ - مقدمة ابن خلدون - طبعة لجنة البيان العربي - ١٩٥٧ م ص ٧٠٩ - ٧١٠ .
- ٨ - مقدمة ابن خلدون : ص ٣٣١ .



ما جاء على مفعلة

صلاح الدين الزعبل اوي

هذا بحث طريف اذا انت طلبته حفزت الحاجة الى ان تنقب عنه في الامهات من المظان ، وتستعين بالصبر في كل ما تزاوله أو تراوده من امره .
 واول ما يلزمك ان تتقصى القول فيه فتضم اطرافه وتجمع متفرقه ، فتوسع له في قلبك وتجعله منك على بال . ثم تتعهد هذا بنظرك فتتعرف قرابة ما بينه وبين شبيهه . فاذا فعلت ذلك كنت على جادة الطريق فتسنى لك كثير مما يسعفك في هذا المجال ، وجم مما يغنيك في هذا الباب .

وأفضل ما يمكن ان نهد به ، لايضاح ما جاء على مفعلة ، وتعرف وجوهه ، ان نقسم الكلام فيه الى مفعلة الفعل ، ومفعلة الاسم . ونقصد بمفعلة الفعل كل ما جاء على هذه الصيغة متصلا بالفعل كالمصدر واسم المكان . ونعني بمفعلة الاسم ما جاء على هذه الزنة ، غير مبني على الفعل ، كمفعلة الدالة على كثرة الأعيان ، ومفعلة التي يراد بها الاسم خاصة .

مفعلة الفعل : المصدر الميمي

يعد المصدر الميمي من مفعلة الفعل المفتوحة العين ، اذا لحقت به التاء . ذلك ان المصدر الميمي تفتح عينه أبدا ما لم يكن من المثال الواوي الصحيح اللام ، الذي تحذف فام مضارعه ، فانه تكسر عينه . فاذا لحقت به التاء كان كالموعظة والموهبة بكسر العين .
 فمن مفعلة المفتوحة العين : المسألة والمسرة والمودة والمحبة والمهمة من سال وسرّ وودّ وحب وهم . ومنها المشارة والمقالة والمخافة والمهابة والمساءة من شار وقال وخاف وهاب وسام .
 ومفعلة هذه متصلة بالفعل مبنية عليه . وربما اتت مكسورة العين على غير قياس كمغفرة ومعمدة ومعرفة ومقدرة ومعذرة ومرجعة ومرثية بيام مغفقه . أو مضمومة

العين كمكرمة ومأدبة ، فيبنى الكسر ها هنا على الشذوذ ، كما يبنى الضم على الندور . قال الشيخ أحمد العملاوي في كتابه (شذائع العرف في فن الصرف) : (ويصاغ المصدر الميمي من الثلاثي ، على وزن مفعّل بفتح العين وسكون الفاء نحو منصر ومضرب ، ما لم يكن مثالا صحيح اللام وتحذف فاؤه في المضارع كوعد ، فانه يكون زنة مفعّل بكسر العين كموعّد وموضع . وشذ من الأول المرجع والمصير والمعرفة والمقدرة ، والقياس فيها الفتح ، وقد ورد الثلاثة الأولى بالكسر ، والآخر مثلثا . فالشذوذ في حالتي الكسر والضم) . وهو خلاصة ما جاء في المصباح مبسوطا مفصلا .

وقد قيل بندرة مفعلة بالضم ، اذ ليس له مفعّل بغير تاء في الأصل . قال سيبويه في الكتاب (٢٤٧/٢) : (وأما ما كان يفعل منه مضموما فهو بمنزلة ما كان يفعل مفتوحا ولم يبنوه على مثال يفعل لأنه ليس في الكلام مفعّل . فلما لم يكن الى ذلك سبيل وكان مصيره الى إحدى الحركتين الزموا أخصهما ، وذلك قولك قتل يقتل وهذا المقتل ، وقالوا يقوم وهذا المقام ، وقالوا أكره مقال الناس وملامهم . وقالوا الملاسة والمقالة فأنشوا . وقالوا المدعاة والمأدبة انما يريدون الدعاء الى الطعام) . وقال الجوهري في صحاحه (قال الكسائي : المكرم والمكرمة ، قال ولم يجيء على مفعّل للمذكر الا حرفان نادران لا يقياس عليهما : مكرم ومعون . قال الفراء هو جمع لمكرمة ومعونه . وعندي أن مفعّل ليس من ابنية الكلام) . وقال ابن جني في المحتسب (١٤٤/١) : (وأما - الى ميسرة - فغريب ، ذلك أنه ليس في الأسماء شيء على مفعّل بغير تاء) .

مفعلة الفعل : اسم المكان

ومن مفعلة الفعل اسم المكان اذا لحقت به التاء . والأصل في اسم المكان أن يكون على مفعّل بفتح الميم والعين ، وسكون ما بينهما ، اذا كان المضارع مضموم العين ، أو مفتوحا ، أو معتل اللام مطلقا ، كنصر ومذهب ومرقى ومسقى ومرضى ومقام ومخاف وموقى ، وعلى مفعّل بكسر العين اذا كانت عين مضارعة مكسورة ، أو كان مثالا مطلقا في غير معتل اللام ، كمجلس ومبيع وموعّد وميسر وموجّل وقيل ان صحت الواو في المضارع ، كوجّل يوجّل فهو من القياس الأول ، كما أوجزه العملاوي . وهكذا تكون مفعلة ها هنا بفتح العين أو بكسرها . وذلك كمشابة ومحارة ومدرسة ومدبغة ومصبغة ومزرعة بفتح العين من ثاب وحار ودرس ودبغ وصبغ وزرع . وكمثية ومضلة ومنزلة ومحلة بالكسر ، من تاء وضل ونزل وحل . وربما جاء بالكسرها كان قياسه الفتح اذ قالوا المظنة بالفتح على القياس ، وبالكسر على غيره . كما جاء المكس فقالوا المضلة بالكسر على القياس ، وبالفتح على غيره .

هذا وقد قاد كثرة ما جاء على مفعلة من أسماء المكان ، قاد مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، الى الأخذ بقياسه ، اذ جاء في مجلة المجمع (١٨٨/٢) : (بناء على ما رجحت اليه اللجنة من كتاب سيبويه ، وما ورد من الأمثلة التي بلغت ستة وعشرين ومائة ، وما

أقره المجمع من قياسية صيغة مفعلة للمكان الذي يكثر فيه الشيء ، تجبيز اللجنة قياس ما لم يرد عن العرب ، على ما ورد من لحوق التاء باسم المكان من مصدر الفعل الثلاثي) .

مفعلة الاسم : مفعلة الأعيان

وأما مفعلة الاسم فهي مفعلة التي صيغت لكثرة الأعيان أو خصت بمسمى غير اسم المكان أو المصدر . فقد قالوا في مفعلة الأعيان مجاء على ثلاثة أحرف : مأسدة ومسبغة للأرض التي تكثر فيها الأسود والسباع . كما قالوا مقرة من المقرب ومشلة من الثعلب ، لما زادت أحرفه على ثلاثة وهو ثلاثي الأصول . ومفعلة هذه لا تتصل بالفعل كما اتصلت مفعلة المصدر واسم المكان ، وإنما بنى على اسم عين كالأسد والسبع والمقرب والثعلب . وقالوا من ذلك مثورة من الثور ، ومطارة من الطير ، وملازة من اللوز ، ومجازة من الجوز . وقد أقر مجمع اللغة العربية بالقاهرة قياس مفعلة للمكان الذي يكثر فيه الشيء ، وجعل صوغه من أسماء الأعيان دون أسماء المعاني . فقد جاء في مجلة المجمع (٣٥/٢) : (تصاغ قياساً من أسماء الأعيان الثلاثية الأصول للمكان الذي تكثر فيه هذه الأعيان ، سواء أكانت من الحيوان أم من النبات أم من الجناد) . وما يسند هذا القياس قول الامام مظهر الدين صاحب شرح المفصل المسمى المكمل ونصه (اعلم أنهم اذا أرادوا أن يذكروا كثرة حصول شيء بمكان وضموا له مفعلة بفتح الميم والعين مع لزوم التاء ايهاها . وهذا قياس مطرد في كل اسم ثلاثي) . وكذا قول ابن سيده في المخصص (١٦/١٧٤) : (ومكان موعلة كثير الوعول ، ومفدرة كثير الفدروهي الوعول المسنة ، مطرد عند أبي الحسن) .

ومما يمكن حمله على اجازة القياس قول سيبويه في الكتاب (٢٤٩/٢) : (هذا باب ما يكون مفعلة لازمة لها الهاء والفتحة ، وذلك اذا أردت أن تكثر الشيء بالمكان ، وذلك قولك أرض مسبغة ومأسدة ومذابة . وليس في كل شيء يقال ، الا أن تقيس شيئاً وتعلم أن العرب لم تتكلم به) . قال الشيخ محمد الخضر حسين في كتابه القياس : (الظاهر من عبارة سيبويه اجازة القياس على ما تكلم به العرب من هذه الصيغة) . وكلام الشيخ هو الوجه . فقد أشار سيبويه بكلامه هذا الى أن العرب لم تقل في كل شيء مفعلة للتعبير عن كثرته في المكان ، الا أن تقيس ما لم تتكلم به على ما تكلمت به ، فتكون لك مفعلة في كل شيء . ولو أبى سيبويه القياس في هذا لما قال (الا أن تقيس) .

واذا قالت العرب ما جاءت أحرفه على ثلاثة مأسدة ومسبغة فقد قالت مما زادت أحرفه على ثلاثة لكنه ثلاثي الأصول (مبطنه) للأرض التي يكثر فيها البطيخ . وعلى ذلك ما جاء في الكتاب (٢٤٩/٢) : (ومن قال ثمالة قال مشلة ، ومحياء ومفعاة : فيها أفاع وحيات ، ومقثاة من القشام) . قال الجوهري في صحاحه : (وأما قولهم أرض مشلة فهو من ثمالة . ويجوز أيضاً أن يكون من ثعلب ، كما قالوا مقرة لأرض كثيرة المقارب) . فقولك مشلة من ثعلب مبني على أن هذا ثلاثي الأصول ، كذلك مقرة من مقرب . قال صاحب التاج : (أرض مقرة كأنه رد المقرب الى ثلاثة أحرف ، ثم بنى عليه) .

هذا وقد استعار العرب للمكان الذي يكثرفيه الشيء مما كان رباي الأصول صيغة اسم الفاعل . فقد قال الرضي في شرح الشافية (١٨٨/١) : (ولم يأتوا بمثل هذا من الرباعي لما فوقه نحو الضفدع ، والتملب ، بل استغنوا عنه بقولهم كثير الثعالب ، أو تقول مكان ثعلب ومعقرب ومضفدع ومطحلب بكسر اللام الأولى على أنها اسم فاعل . قال لبيد :

يَمْنَحُ أَحَدَانَا بِلَبْنَى أَوْ أَجَا : مُضْفِدَاتُ كُلِّهَا مُطْعَلِيَّةٌ) .

على أن سيبويه قد أورد الصيغة على اسم المفعول ، بفتح اللام . فقد جاء في الكتاب (٢٤٩/٢) : (ولم يجيئوا بنظير هذا - أي مفعلة - فيما جاوز ثلاثة أصول نحو الضفدع والتملب ، كراهية أن يثقل عليهم ، ولأنهم قد يستغنون بأن يقولوا كثيرة الثعالب ونحو ذلك وإنما اختصوا بها بنات الثلاثة لخفتها . ولو قلت من بنات الأربعة على قولك مأسدة لقلت : مشلبة ، لأن ما جاوز الثلاثة يكون نظير المفعول منه بمنزلة المفعول ، وقالوا : أرض مشلبة ومُعْرَبَةٌ) .

هذا وأكثر نصوص المعاجم على كسر اللام ، كما جاء في الصحاح والمصباح . قال الجوهري : (وأرض مشلبة بكسر اللام ذات ثعالب) . وقال الفيومي (وأرض معقربة اسم فاعل ، ذات عقارب ، كما يقال مشلبة ومضفدعة ونحو ذلك) .

أما صاحب القاموس فقد قال (وأرض مشلبة كثيرتها) . وقال (وأرض معقربة ومعقرة : كثيرتها) قال الشيخ محمد الخضر حسين عضو المجمع القاهري في مجلة المجمع (٥٣/٢) : (وذكرهما صاحب القاموس ولم يقيدهما بفتح أو كسر فاحتمل كلامه الروايتين) . والصحيح أن صاحب القاموس قد عنى الكسر دون الفتح . إذ جاء عقب قوله (وأرض معقربة ومعقرة كثيرتها) ، قوله : (والمعقرب بفتح الراء الموج المعطوف) . فدل هذا أنه أراد بما سبق ذكره الكسر . قال صاحب التاج في شرح ما جاء في القاموس (والمعقرب بفتح الراء . . ولا يخفى أن هذا الضبط الأخير يقيده ويفيد أن الذي سبق بكسر الراء كما هو عادته في كثير من عباراته) .

هذا وأردف الشيخ الخضر كلامه فقال (ورجح الدماميني في شرح التسهيل رواية سيبويه فقال : ينبغي أن يقرأ بالفتح ، فإن سيبويه أثبت من غيره ، وإن كان أبو زيد أستاذه قد حكى الكسر) . أقول لا بد من الأخذ بالروايتين الكسر والفتح ، على كل حال

المعلّمة

أسمى الأب أنستاس ماري الكرمللي (دائرة المعارف) ب (المعلمة) على صيغة المفعلة فأخذ عليه الدكتور مصطفى جواد في كتابه (الباحث اللغوية في العراق) أن المعلمة من الصيغ التي تدل على المكان الذي يكثرفيه الشيء . ومفعلة هذه اشتقاقها من العرب للأشياء الجماد وأشباهاها ، لا للمعنويات والمجردات ، وأنها للمخلوقات دون المصنوعات فرد الأب الكرمللي أن المعلمة قد تكون بكسر الميم ك (معلّمة) ، فقال الدكتور جواد : (المعلمة للأقلام مادية ، وكسر الميم من المعلمة ، ذكرنا فيه أنه مخالف لروح اللغة

العربية أيضاً ، لأن اسم الآلة للماديات أيضاً) ثم قال : (وكان عليه أن يستشهد بالمظنة فهي أقرب الى المنويات ، لكنها لم تستعمل قديماً لغیر الماديات . قال الجوهري في الصّحاح : ومظنة الشيء أي موضعه ومألفه الذي يظن كونه فيه ، والجمع المظان أهـ . فهم قد اشتقوا المظنة من فعل معنوي ، ولكنهم استعملوها للأشياء المادية على الأصل . أما دائرة المعارف فهي عندي الاسم الصحيح) فما صواب المسألة ؟

المسألة عندي أن المفعلة بفتح العين التي جعلها العرب لأسماء الدين دون أسماء المعاني ، هي المفعلة التي صيغت للموضع الذي يكثر فيه الشيء الذي هو اسم عين . أما المفعلة التي هي اسم مكان قد لحقت به التاء ، بفتح العين أو كسرهما ، فلا مانع البتة أن تكون للمعاني ، لأنها اسم مكان للحدث أيأ كان . فالمفعلة بفتح الميم واللام اسم مكان صيغ من مصدر الفعل . وقد لحقت به التاء كالمدرسة . قال صاحب المصباح (ودرست العلم درساً من باب قتل ودراسة قراته ، والمدرسة بفتح الميم موضع الدرس) . فالمفعلة قياساً موضع العلم أو وعاءه كالمدرسة موضع الدرس . وقد بنيت على علم كما بنيت المدرسة على درس . والمظنة نفسها اسم مكان لحقت به التاء أيضاً وليست هي مفعلة المكان الذي يكثر فيه الشيء أو مفعلة الأعيان . لذلك صح أن تكون للمعنى . ويؤيد كونها كذلك كلام الجوهري الذي استشهد به الناقد . وإذا كان الجوهري قد أورد المظنة بكسر الظاء ومن حقها الفتح لأنها اسم مكان من ظن يظن كنصر ينصر ، فذلك أنها قد أتت هنا على غير قياس كما أتى السكن والمطلع بالكسر ، والفتح الذي هو القياس جائز فيها جميعاً . قال الزمخشري في المفصل (وقد يدخل على بعضها أي أسماء المكان - تام التأنيث كالنزلة والمظنة) . فقال ابن عميش في شرحه (وقد أنشأ هذه الأسماء كأنهم أرادوا البقعة فقالوا النزلة لموضع الزلل ، وكسروه لأن المضارع منه مكسور . وقالوا المظنة لموضع الظن ومألفه ، وهو مفتوح لأن من ظن يظن بالضم) وقال ابن الأثير في النهاية حول حديث (طلبت الدنيا من مظان حلالها) : (المظان جمع مظنة بكسر الظاء ، وهي موضع الشيء ، مفعلة من الظن بمعنى العلم . وكان القياس فيه فتح الظاء ، وإنما كسرت لأجل الهاء . المعنى طلبتها من المواضع التي يعلم فيها حلالها) فذهب الى أن أكثر ما جاء بالهاء ، أي التاء ، من أسماء المكان ، اتفق فيه الكسر ولو كان قياسه الفتح . وقد يتفق فيه الفتح وقياسه الكسر . فالنزلة بالكسر اسم مكان من زل يزل زللاً ، وقد جاء فيه الفتح أيضاً . والمضلة اسم مكان من ضل يضل ضلالاً ، وقد جاء بالكسر لمناسبة المضارع ، وصح فيه الفتح أيضاً .

أما قول الدكتور جواد : (انهم اشتقوا المظنة من فعل معنوي ولكنهم استعملوها للأشياء المادية على الأصل) فغريب . ذلك أنه استظهر بقول الجوهري (مظنة الشيء موضعه ومألفه الذي يظن كونه فيه ، والجمع المظان) . وليس في كلام الجوهري ما يشير الى أن المظنة قد خصت بما هو مادي محسوس . فانظر الى ما رواه الجوهري من قول النابغة :

فان يك عامر قد قال جهلاً فان مظنة الجهل الشباب

اذ جعل الشاعر الشباب موضعاً لما يفلب فيه الجهل • والجهل اسم معنى لا اسم ذات • وقال الزمخشري في الأساس : (وهو مظنة للخبر ، وهو من مظاهره) • والخبر اسم معنى لا ذات أيضاً • وقد مر بك ما جاء في الحديث (طلبت الدنيا من مظان حلالها) ، وليس الحلال اسم ذات •

والخلاصة ان الفارق بين مفعلة الذي يبنى على اسم العين ، ويدل على مكان كثرته ، وهو بفتح العين أبداً ، وبين مفعلة الذي يبنى على المصدر أو فعله ، ويدل على مكان الحدث ، وهو بالفتح أو بالكسر • ولا يمنع مفعلة الذي يدل على مكان الحدث أن يتضمن تكرار وقوع الحدث أو المبالغة فيه • قال صاحب الكليات (٤١١) : (وقد تدخل على بعض أسماء المكان تاء التأنيث ، أما المبالغة أو لارادة البقعة • وذلك مقصور على السماع ، نحو المظنة والمقبرة) •

مفعلة الاسم : مفعلة اسم المصدر

ويدخل في مفعلة الاسم ما لم يجر على الفعل من المصادر ، وهو ما أسماه اسم المصدر ، ومن ذلك (المشورة) من الاشارة ، و(المثوبة) من الثواب ، فقد جاء في اللسان (وقال الليث : المشورة مفعلة اشتق من الاشارة ويقال مشورة) ومشورة هذه بضم الشين وسكون الواو ، ومشورة الأولى باسكان الشين وفتح الواو • وقال صاحب المصباح : (واستشرته راجعته لأرى رأيه فيه فأشار عليّ بكذا : أراني ما عنده فيه المصلحة ، فكانت اشارة حسنة ، والاسم المشورة وفيها لفتان : سكون الشيء وفتح الواو : والثانية بضم الشين وسكون الواو ، وزان معونة) • واذا كان بعض الأئمة قد ذهب الى أن المشورة من شور الدابة أو شور العسل ، فانهم لم يقصدوا الى أنه مصدر لـ (شرت العسل أشوره شوراً ومشاره) •

وقد ذكر صاحب المصباح (والاسم المشورة وفيها لفتان) ، ثم أردف : (وهي من اشار الدابة اذا عرضها في المشوار • ويقال من شرت العسل ، وشبهه حسن النصيحة بشرب العسل) • أقول لو كان المشورة مصدر شارلقليل (شار العسل شوراً ومشاره ومشورة) • قال صاحب المفردات (والمشورة استخراج الرأي بمراجعة البعض الى البعض من قولهم شرت العسل أي اتخذته من موضعه واستخرجته منه) • فاذا كان المصدر من حيث لفظه ، هو الجاري على فعله كالأفعال من أفعال ، والتفعليل من فَعَّلَ ، والانفعال من انفعَلَ ، فان اسم المصدر يخالفه في عدم جريانه على الفعل الذي يجري عليه المصدر •

هذا وقد فرق الشيخ ظاهر خیر الله الشويري في رسالته (المفعلة) بين المشورة بضم الشين والمشورة باسكانها ، فجعل الأول اسماً ، والثاني من مبالغة المصدر • وحقيقة الأمران كلا اللفظين اسم مصدر ، وقد جاءا بمعنى ، فالمشورة بالضم مفعلة بضم العين ، وقد نقلت حركتها الى ما قبلها بالاعلال ، أما المشورة باسكان الشين فهي مفعلة بفتح العين ، وقد جاء بالتصحيح ولم يعمل • وسنبين حلة عدم التصحيح فيه •

أما المثوبة فهي اسم مصدر كالثواب . قال ابن الأثير في النهاية (يقال أثابه بشيبه
اثابة ، والاسم الثواب) . وقال الجوهري : (والثواب جزاء الطاعة وكذلك المثوبة) .
وقد جاءت بضم الثاء واسكان الواو على مفعلة بضم العين في الأصل ، كما جاء باسكان الثاء
وفتح الواو على مفعلة بفتح العين . ففي التنزيل (لمثوبة من عند الله خير لو كانوا
يعلمون - البقرة / ١٠٤) . قال الامام البيضاوي (وقرئ لمثوبة باسكان الثاء كمشورة) .
هذا وقد تنزل المشورة أو المثوبة منزلة المصدر حيناً ، لكنهما اسمان للمصدر لعدم جريانهما
على الفعل ، وهو ما يعيننا في هذا المقام .

مفعلة الاسم : اسم الموضع واسم الأداة

ومما جاء من مفعلة الاسم ، ما سمي به الموضع أو الأداة ، ولم يبين على الفعل .
فقد جاء (المقيأة) وليس هو مصدراً ، ولا اسم مكان ، وإنما هو اسم لموضع التقيؤ كما
ذكر الرضي ، اذ قال في شرح الشافية (١٨٣ / ١) : (والمشرقة والمقيأة ، من ذوات الزوائد ،
اذ هما موضعان للتشرق والتقيؤ) . وقال في موضع آخر (وكذا المشرقة اسم موضع خاص ،
لا لكل موضع يتشرق فيه من الأرض ، وكذا المقناة والمقيأة) . وقد أتت المقيأة بضم الياء ،
كما أتت بالفتح ، على ما حكاه الأزهري عن الليث ، فيما أورده ابن منظور في اللسان ،
وكذلك المقناة .

وجاء (المضربة) بفتح الراء وكسر ما لآلة الضرب وأداته على غير قياس . قالوا انها
جعلت اسماً لهذا المسمى ، ولم يذهب بهامذهب الفعل . قال سيبويه في الكتاب (٢ /
٢٤٨) : (مضربة السيف جعلوه اسماً للعديدة . وبعض العرب يقول مضربة كما يقول
مقبرة ومشرية ، فالكسر من مضربة كالضم من مقبرة) . وقال الرضي في شرح الشافية :
(والظاهر هو أن مضربة السيف آلة الضرب ، لا موضعه ، غيرت عما هو قياس بناء الآلة ،
لكونها غير مذهب بها مذهب الفعل) .

مفعلة الاسم : مفعلة السبب

يلحق بمفعلة الاسم مفعلة السبب ، وهي المفعلة الدالة على افادة السبب أو
الباعث على الأمر أو الداهي اليه . وقد جاء في الحديث (الولد مجبنة مبغلة) .
قال صاحب النهاية : (وهو مفعلة من البغل ومغلته له ، أي يحمل أبويه على البغل ،
ويدعوهما اليه ، فيبخلان بالمال لأجله) . وجاء في كتاب النوادر لأبي مسحل الأعرابي
(٣٦٤) : (من أقوال العرب : الولد مجبنة مبغلة ومحنة) . وفي المغنص لابن سيده
(١٧٤ / ١٦) : (أبو عبيد في الحديث : الولد مجبنة مبغلة) . فما الحكم في مجبنة
ومبغلة ومجحلة ومحنة ؟ أتمد مصادر قد أتت على مفعلة ؟ أقول الحق أنها مفعلة السبب ،
وليست مفعلة المصادر . ذلك أنك لو أنزلت المصادر منزلتها في الحديث
فقلت : الولد جبن وبغل وحزن ، أفكان هذا يفتني مفناه ويؤدي مؤداه ، وأنت تقصد به
ما بيناه من أن الولد يحمل على الجبن والبخل والحزن ، ويدعو اليها ويحث عليها ، وليس
هو الحزن والبخل والجبن ؟ فالمبغلة من (البغل) لا من (بغل) . فانظر الى ما جاء

في خزانة الأدب للبندادي (٣٣٦/١) : (ومخبثة بفتح الميم من الخبث . يقال خبث الشيء خبثاً من باب قرب ، خلاف طاب . والاسم الخبائة . ومفعلة صيغة سبب الفعل ، والحامل عليه ، والداعي اليه ، كقوله -ص- الولد مجبنة مبغلة ، أي سبب يجعل والده جبائاً ، لم يشهد الحروب ، ليربيه . ويجمله بخيلاً يجمع المال ويتركه لولده من بعده . ومثله كثير في العربية . ولم يتكلم التصريف على هذه الصيغة . قال الخطيب التبريزي في شرح المعلقة : يقال طعام مطيبة للنفس ، ومخبثة لها ، وشراب مبوالة) .

جدوى التفريق بين مفعلة الفعل ومفعلة الاسم

رب معترض يقول : وما جدوى القول ان هذه مفعلة الفعل لأنها اتصلت به وبنيت عليه ، وان هذه مفعلة الاسم لأنها جاءت على خلاف ذلك . أقول ان هذه القسمة تفيد في ايضاح دلالة المفعلة من جهة ، كما تفيد في الحكم بوجوب اعلال ما جاء منها معتل العين او جواز تصحيحه .

ذلك أن العلماء قد اشترطوا للاعلال في امثاله ، موازنة الفعل . واعتدوا (مفعلاً) بالفتح من هذا القبيل ، لأنه على وزن (يفعل) . وكذلك (مفعلاً) بضم الميم فهو على وزن (يفعل) . ولهذا قالوا المقام والمقام بفتح الميم وضمها ، بالاعلال . وأصلها المقوم بفتح الميم والواو ، والمقوم بضم الميم وفتح الواو . وقد أعلا بنقل حركة المعتل الى الساكن الصحيح قبله ، وقلبه حرفاً يجانس هذه الحركة . ونظير ذلك (المقامة والمقامة) بفتح الميم الأولى وضمها .

وأما المفعل بفتح الميم وكسر العين ، فقد اعل كما اعل (يفعل) بكسر العين ، كقولك المسير والميسرة ، وكذلك المفعل بضم العين كيف فعل بضمها ، وهكذا .

على انهم لم يروا مفعلاً بكسر الميم وفتح العين موازناً للفعل ، لأن أصله مفعال ، وهذا غير موازن للفعل . لذلك قالوا مخيط بكسر الميم وفتح الياء ومخياط بكسر الميم ، بالتصحيح فيهما . وكذلك لو لعنت بهما التاء . وانظر الى ما قاله سيبويه في الكتاب (٣٦٤/٢) : (وتجري مفعلاً بفتح الميم والعين مجرى يفعل فيهما ، فتمتل كما اعتل فعلهما الذي هو على مثالها . . كما قالوا مخافة فأجروها مجرى يخاف ويهاب . . وذلك قولهم مقام ومقال ومثابة ومثارة . . وكذلك مفعلاً بفتح الميم وكسر العين ، يجري مجرى يفعل بكسر العين . وذلك قولك المبيض والمسبر . وكذلك قولك مفعلة بفتح الميم وضم العين ، يجري مجرى يفعل بضم العين ، وذلك الممونة والمشورة والمثوبة . يدل ذلك على أنها ليست بمفعولة أن المصدر لا يكون مفعولة وأما مفعلة بفتح الميم وضم العين من بنات الياء فانما يجيء على مثال مفعلة بكسر العين . . فمبينة يصلح أن تكون مفعلة بضم العين ومفعلة بكسرهما . وأما مفعلاً منهما بضم الميم وفتح العين فهو على يفعل بضم الياء وفتح العين ، وذلك قولهم مقام وسباع بضم الميم فيهما . .)

وقد خرج عن الأصل فلم يعمل كثير من الألفاظ على هذه الزنة . قال الرضي في شرح الشافية (١٠٤/٣) : (وقد شذمما وجبا اعلاله قياساً : المشورة والمصيدة ، بفتح الميم

وحرف العلة فيهما وسكون ما بينهما ، وقولهم الفكاهة مقودة ، بفتح الميم والواو وسكون القاف ، الى الأذى) . فهل ثمة تفسير لما حمل على الشذوذ في هذا الباب ؟

المفعلة واعلال عينها

قال المبرد فيما حكاه الرضي في شرح الشافية (١٠٥/٣) : (المزيد فيه الموازن للفعل انما يعمل اذا افاد معنى الفعل كالمقام بفتح الميم فانه موضع يقام فيه ، وكذا المقام بضم الميم ، موضع يفعل فيه الاقامة) . فالمبرد قد اضاف الى شرط موازنة الفعل في وجوب الاعلال ، أن يتصل (مفعل) بالفعل ويشترق منه ويفيد معناه . فقد اعتد الرضي (مدين ومريم) شاذين لأنهما لم يعمل ، واعتدهما المبرد على القياس لأنهما لم يتصلا بالفعل فيشتقا منه ويفيدا معناه . قال الأستاذ أحمد العملاوي في (شذا العرف في فن الصرف) : (وأما مدين ومريم فشاذان ، والقياس مدان ومرام ، وعند المبرد لا شذوذ لأنه يشترط في مفعل أن يكون من الأسماء المتصلة بالأفعال) . وسترى أن ما حمله الرضي على الشذوذ ك (المشورة والمصيدة والمقودة) باسكان الشين والصاد والقاف ، ليس من الألفاظ المتصلة بالأفعال ، ولذا كان فيها التصحيح وقد اشار الرضي نفسه الى شرط الاتصال بالفعل هذا فقال في شرح الشافية (١٧٠/١) : (والأسماء المتصلة بالأفعال تابعة لها في الاعلال) . فكل ما اتصل من (مفعلة) بالفعل كالمصدر واسم المكان فافاد معناه وجب فيه الاعلال ، كما وجب في فعله ، وكل ما لم يبين على الفعل ليؤذي معناه لم يجب فيه الاعلال فجاز فيه التصحيح . ولكن ما مفعله التي لا تتصل بالفعل فيجوز فيها التصحيح ؟

المفعلة وتصحيح عينها

يجوز تصحيح العين في مفعلة المتعلة العين اذا كانت مفعلة الأعيان التي تدل على كثرة الشيء في المكان ، ومفعلة الاسم التي خصت بمسمى فلم تجر على فعل ، ومفعلة السبب الدالة على افادة السبب أو الباعث على الأمر أو الداعي اليه . فاذا كان شرط وجوب الاعلال فيما اعتلت عينه من مفعلة أن يتصل بالفعل ويبنى عليه كالمصدر واسم المكان واسم الزمان ليعمل اعلاله ، فان ما كان من مفعلة على خلاف ذلك كمفعلة الأعيان ومفعلة الاسم ومفعلة السبب ، لم يجب فيه الاعلال لفوات شرطه ، فجاز فيه التصحيح .

مفعلة الأعيان بين التصحيح والاعلال

تبين بالاستقراء أن ما جاء معتل العين من (مفعلة) الأعيان ، قد أعل حيناً وصحح حيناً آخر . فقد قالوا ما أعلوه (متانة ومخاخة ومتانة) للمكان الذي يكثر فيه التين والخوخ والتوت . وقالوا ما صححوه (مشورة) بفتح الواو للمكان الذي يكثر فيه الثور . وهم لم يتجنبوا اللبس فيما أوردوه فعلا ، فقد حكوا (مجازة) للمكان الذي يكثر فيه الجوز ، والمجازة اسم مكان لحقت به التاء من (جاز) أيضاً . وكان ما أعل من مفعلة الأعيان كان على توهم أنه اسم مكان متصل بالفعل . قال صاحب اللسان (وأرض ملازة فيها أشجار اللوز) و (أرض مجازة فيها أشجار الجوز) ، ونظيره كثير . وقد استبعد الشيخ ظاهر خیر الله الشويري صاحب رسالة (المفعلة) المتانة للأرض

التي يكثر فيها الثين ، وجعل الصواب (المتينة) بفتح الياء ، على التصحيح قال (وقول بعضهم في المتينة متانة ذهول) • أقول قد حكت الأمهات المتانة كما حكت الملازمة والمجازة ، ولا يجوز حمل ذلك كله على الذهول • ويؤيد ما ذهبنا إليه أنه إذا كان الاتصال بالفعل شرطاً لوجوب الاعلال ، فإن فواته في مثل المتانة والملازمة والمجازة يتيح التصحيح ولا يمنع الاعلال ، وقد رأيت أن الاستقراء يشهد بهذا ويدعمه •

هذا ولا شك أن الأليق والأجدر بمفعلة الأعيان هذه إذا اعتلت بها العين أن تصحح لتدل على أصل مبناها فتقول (ملوذة ومجوزة ومتينة) باسكان اللام والجيم والتاء ، للمكان الذي يكثر فيها اللوز والجوز والتين ، كما قالوا (مشورة) للمكان الذي يكثر فيه الثور ، وهو أنفى للبس وأدل على الأصل • فلو قيل (أرض مفالة) بالاعلال أشكل المقصود منه • فإذا قلت أرض مفعولة باسكان الفاء أو أرض مفعولة باسكان الفاء أيضاً ، على التصحيح ، علمت أن الأول من انقول ، والثاني من الفيل ، دون لبس •

مفعلة السبب والتصحيح

وقد جاء من مفعلة السبب (مقودة ومبولة ومنومة ومطيبة) باسكان القاف والباء والنون والطاء وفتح ما بعدها ، فكانت على التصحيح • وعلة ذلك أنها لم تبين على الأفعال ، فقد قصد بها ما يبعث على (القود والبسول والنوم والطيب) فهي مشتقة من هذه ، لامن الفعل • ولكن هل جاء من مفعلة السبب ما أعلت عينه ؟

أقول جاء مقودة في قولهم (الفكاهة مقودة إلى الأذى) فكانت على التصحيح لأنها مفعلة السبب ، فإذا أعلت أصبحت (مقادة) • وجاء (منومة) في قولهم (كثرة الأكل منومة) فكانت على التصحيح لأنها بمفعلة السبب • فإذا أعلت أصبحت (منامة) • والمنامة في الأصل اسم مكان لحقت به التاء ، ثم استعملت ثوب النوم • قال الجوهري في الصحاح (المنامة ثوب ينام فيه ، وهو القطيفة • وربما سوا الدكان منامة) • وفي حديث علي عليه السلام : (دخل رسول الله ﷺ وأنا على المنامة) قال صاحب النهاية (هي ما هنا الدكان التي ينام عليها • وفي غير هذا القطيفة ، والميم الأولى زائدة) • فالمنامة إذن للموضع الذي ينام فيه أو عليه ، ثم جعلت للثوب الذي ينام فيه وقياس اسم المكان أن يعمل اعلال الفعل لأنه مبني عليه • فالمنامة للمكان الذي ينام فيه ، والمعارة للمكان الذي يعار فيه ، والمغاضة للذي يغاض فيه ، وقد جاءت على الاعلال جميعاً ، خلافاً لمفعلة السبب • ومن ثم كان الأصل في هذه التصحيح دون الاعلال •

مفعلة الاسم والتصحيح

ومما جاء على مفعلة بالتصحيح : المغيأة ، وليس هو مصدرًا ولا اسم مكان ، وإنما هو اسم خاص لموضع التغيؤ ، كما ذكر الرضي • فقد قال في شرح الشافعية (١٨٣/١) : (والمشرقة والمغيأة من ذوات الزوائد ، إذ هما موضعان للتشرق والتغيؤ فيشدان عن هذا الوجه أيضاً • ولهذا لم تمل المغيأة ، أو لأنه لم يذهب بها مذهب الفعل كما يجيء) • وقال في موضع آخر : (وكذا المشرقة اسم موضع خاص ، لا لكل موضع يتشرق فيه من الأرض •

وكذا المقناة والمقناة) . وختم كلامه في هذا الباب فقال : (لكن كل ما ثبت اختصاصه ببعض الأشياء ، دون بعض ، وخروجه عن طريقة الفعل ، فهو العذر في خروجه عن القياس ، كما ذكرنا) . وفي الإصلاح لابن السكيت أن المشرقة بفتح الراء وضمتها وأضاف الفراء الكسر ، وأن المقناة بفتح النون وضمتها كالمقناة . أقول وكذا الحكم فيما قال الرضي بشذوذه لأنه جاء على التصحيح ، فالعذر فيه أنه ليس على طريقة الفعل ليعمل اعلاله . قال الرضي في شرح الشافية (١٠٤ / ٣) : (وقد شذ ما وجب اعلاله قياساً ، المشورة والمصيدة بفتح الميم ، وقولهم الفكاهة مقودة إلى الأذى) . ف(المشورة) باسكان الشين اسم وليست مضدراً ، وكذلك (المثوبة) باسكان الشاء ، وهما اسمان لم يجريا على الفعل . وقد جاء في شرح درة الفواص لشهاب الدين الخفاجي (قال ابن بري أصل مثوبة بفتح فضم ، مثوبة بفتح فسكون فضم ، على وزن مفعلة بضم العين ، وقد قرأ بها مجاهد . وضم الشين والشاء فيهما - أي في المشورة والمثوبة - هو القياس . وقد حكى أهل اللغة فيهما الاسكان أيضاً تنبيهاً على أصله وإن شذ ، وبهما نطقت العرب ، وقد قرئ به . وفي الدر المصون : المثوبة فيها قولان أحدهما على وزن مفعولة وأصلها مثوبة . وهو من المصادر التي جاءت على وزن مفعول . والثاني أنها مفعلة بضم الواو ، نقلت ضمتها لما قبلها . ويقال مثوبة بسكون الشاء وفتح الواو ، وكان من حقها الاعلال وأن يقال مثابة كمقاة ، إلا أنهم صححوها كما صححوا الاعلال . وقيل مثوبة كمشورة) .

وخلاصة الأمر أن الحريري صاحب درة الفواص أنكر المشورة باسكان الشين وفتح الواو والراء ، فجاء رد الخفاجي فأثبت المشورة بفتح الواو والمشورة باسكانها ، والمثوبة بفتح الواو والمثوبة باسكانها . وقد اعتد ابن بري أن الأصل فيهما هو مفعلة بضم العين أي مثوبة ومشورة باسكان الشاء والشين وضم الواو ، فاستثقل الضم على الواو ونقل إلى ما قبل وأسكنت الواو . فضم الشاء والشين هو القياس ، واسكانهما هو الشذوذ . على أن المثوبة المضمومة الشاء ووزنها مفعلة بضم العين ، خرجت على زنة أخرى هي مفعولة وقيل أنها بهذا التخريج مصدر وقد أنكره سيبويه كما رأيت . وأكثر الأئمة أنها اسم على مفعلة بضم العين ، أما مثوبة باسكان الشاء وفتح الواو ، وقد جاءت على التصحيح ولم تمل ، فإنها اسم لا محالة .

المفعلة بين الاعلال والتصحيح

تبين مما تقدم جميعاً أن الأصل في مفعلة المعتلة العين هو الاعلال ، كمشورة ومثوبة بضم الشين والشاء فيهما ، على مفعلة بضم العين ، أو مثابة ومشارة بفتحهما ، على مفعلة بفتح العين . وقد أعل الأول بنقل حركة الواو إلى ما قبلها ، وأعل الثاني بنقل حركة الواو ثم قلبها ألفاً لتجانس الفتح قبلها .

أما ما أتوا به من مفعلة بفتح العين على غير الاعلال كمشورة ومثوبة باسكان الشين والشاء فيهما فقد خرجوا به عن بابه ، ونهبوا بذلك على أصله . وهذا الذي أبقوه على التصحيح تنبيهاً على أصله هو ما لم يتصل بالفعل كالمشورة والمثوبة باسكان الشين والشاء

وكالمطية والمبولة والمقودة باسكان الطاء والباء والقاف ، وهي من مفعلة السبب ،
وكالمثورة باسكان الثاء من الثور ، وهي من مفعلة الأعيان ، وكالمفياة من مفعلة الاسم .
أما ما جرى من مفعلة على الفعل كالمصادر وأسماء المكان والزمان فلا بد فيها من الاعلال .

العدول بمفعلة عن الاعلال الى التصحيح

قلنا ان العدول بمفعلة المعتلة العين من الاعلال الى التصحيح مرده الى بناء مفعلة .
فاذا بنيت على اسم جاز فيها التصحيح ، واذا بنيت على فعل فلا مناص فيها من الاعلال .

وذهب الشيخ ظاهر خير الله الشويري في (رسالة المفعلة) الى أن المشورة باسكان الشين
قد أتت على التصحيح (دفعا للتباس بالمشارة) ، وأنها مصدر أريد به المبالغة .
أقول لو كانت المشورة باسكان الشين مصدرا لوجب فيها الاعلال لا محالة لاتصالها بالفعل .

ولم أر من نص على أنها مصدر البتة . وهم لم يراعوا في مسألة الاعلال بمفعلة الامتناع
عن اللبس . فقد أوردوا المجازة للمكان الذي يكثر فيه الجوز بالاعلال كالملازة للمكان الذي
يكثر فيه اللوز ، ولم يخشوا اللبس بين المجازة هذه والمجازة اسم المكان من جاز ،
وقد لحقت به التاء . قال الزمخشري (وأرض مجازة كثيرة الجوز) ، وقال في موضع آخر
وهو مجاز القوم ومجازتهم وعبرنا مجازة النهر ، وهي الجسر (بل هذه هي المشارة التي
مثل بها الشيخ ظاهر الشويري . فالمشارة هي الأرض التي تبتنى أي تزرع ، فهي اسم
مكان لحقت به التاء ، والمشارة مصدر من قولك شرت المسل شورا ومشارا ومشارة اذا
اجتنيته . فقد جاء (المشارة) اسم المكان والمصدر بالاعلال على القياس ، ولم يصحوا
واحدا منها لمنع اللبس بينهما . ومن ثم كان الأصل في مفعلة المعتلة العين أن تمل . وقد
أوجبوا ذلك فيما اتصل منها بالفعل كالمصدر واسم المكان والزمان ، ولم يوجبوه فيما لم
يتصل منها بالفعل كالمشورة والمثوبة والمطية والمقودة والمنومة باسكان الفاء فيها ، وفتح
ما بعدها ، وقد جاءت مصححة . فالمثوبة باسكان الثاء مصححة لبنائها على اسم . فاذا
أعلنت كانت (المثابة) والمثابة اسم مكان لحقت به التاء فهو من ثاب اذا رجع . قال صاحب
المصباح (وثاب يثوب ثوبا وثؤوبا اذا رجع . وقد قيل للمكان الذي يرجع اليه الناس مثابة)
وقال صاحب النهاية (المثابات جمع مثابة ، وهي المنزل لأن أهله يثوبون اليه : يرجعون .
ومنه قوله تعالى : واذا جعلنا البيت مثابة للناس أي مرجعا ومجما) أما المثوبة بضم
الثاء فقد أتت بالاعلال أيضا لكنها على مفعلة بضم العين .

المصيدة باسكان الصاد وفتح الياء

جاء في الصحاح (المصيد والمصيدة) بكسر فسكون ففتح ، فيكون على مفعول ومفعلة
بكسر الميم وفتح العين . وما كان على هذه الزنة فقياسه التصحيح . وقد جاء (المصيدة)
بفتح فكسر كالمعيشة ، وهو على الاعلال البتة لأنه على مفعلة بكسر العين . وأما المصيدة
باسكان الصاد وفتح الياء فقد جاءت على التصحيح كما ذكر الرضي ، ولكن ما سر

تصحيحها خلافاً للأصل ؟ المصيدة باسكان الصاد وفتح الياء ليست موضعاً . لأن الموضع يصاغ من صاد يصيد على مفعل بكسر العين فيكون المصيد والمصيدة بكسر الصاد . وهو ليس من المصادر أيضاً لأن المصدر منه على مفعل بفتح العين أي المصاد بالاعلال . قال ابن السكيت في اصلاح المنطق (٢٤٧) : (وإذا كان الفعل من ذوات الثلاثة من نحو كال يكيل وأشباهه فان الاسم منه - أي اسم المكان أو الزمان - مكسور ، والمصدر مفتوح . ومن ذلك مال يميل ميلاً ومالاً ، يذهب بالكسر الى الأسماء وبالفتح الى المصدر . ولو فتحتهما جميعاً أو كسرتهما في المصدر والاسم لجاز . تقول العرب المعاش والمعيش والمعاب والمعيب والمسار والمسير) .

فالمصيدة باسكان الصاد وفتح الياء ليست مصدراً ، ولو كانت كذلك لأعلت كالمعاش والمعاب والمسار على الأصل فما هي اذا ؟

قال صاحب اللسان : (المصيدة بفتح فكسر ، والمصيدة بكسر فسكون ففتح ، والمصيدة بفتح فسكون ففتح ، كله : التي يصاد بها . وهي من بنات الياء المتلة ، وجمعها مصايد) فتبين بهذا أن المصيدة باسكان الصاد وفتح الياء ، اسم جعل لما يصاد به ، وجاء المصيد باسكان الصاد وفتح الياء أيضاً بالتذكير ، وقد صيغ على التصحيح ولم يجرى على الفعل . ولو جربا على الفعل واشتقا اشتقاق اسم الآلة لكانا على المصيدة والمصيد بكسر فسكون ففتح ، فجاءا على التصحيح أيضاً ، لأن زنة اسم الآلة لا تمل . فسره التصحيح في المصيدة بفتح فسكون بناؤها على الاسم وعدم جريانها على الفعل . ولو أعلت لتقل المصادة .

وإذا كان المصيدة بفتح الياء قد أتت شاذة من حيث خروجها عن الاعلال ، وقد قال الرضي بشذوذها ، فانها مقيسة لفوات ما يوجب الاعلال وهو الاتصال بالفعل .

ما عدل به عن الاعلال عامة

نعا الشيخ ظاهر خبر الله الى ما نعوذ اليه عامة ، ولو تباين ما خلاص اليه وما اعتمدناه . وهو لم يمول على ما قاله الأئمة في هذا الباب أو يستظهر بما نصوا عليه . قال الشيخ في رسالته : (جاء ما مسودة ، والمأيمة والمشيخة والمضيعة دون اعلال . وذلك لأن المشتقات الجوفاء ما كان منها مبنياً من فعل على المعنى المصدري يمل بحسب القواعد . وما كان منها مبنياً من اسم غير مصدر لافادة معنى آخر مع افادة المصدر لا يمل . ولذلك يمل أراحه يريحه ، واستجابه يستجيبه ، لأنهما من الراحة والاجابة ، ولا يمل أروح اللحم مثلاً يروح ، واستجوبه يستجوبه لأنهما من الراحة والجواب . ومن ثم لم يمل المسودة لأنها مبنية من السواد بضم السين وهو دام للغنم . والمأيمة من الأيم ، والمشيخة من الشيخ ، والمضيعة بفتح الياء من المضية بفتح فسكون ، وأما من الضياع فهي مضية بفتح فكسر . يقال تركه بدار مضية بفتح فكسر ، وأصلها مضية بكسر الياء فأعلت بالنقل . ومن ثم اذا بنيت المفعلة من الثوم والفل والنيل والتين ، يقال فيها : مثومة ومقولة

ومثيلة ومثينة ، بفتح فسكون ، وفول بعضهم متانة عن عدم تحقيق) • وان لنا في شرح ما قاله الشيخ والتعليق عليه ما يلي :

الأول : ان شرط الاتصال بالفعل في (مفعلة) انما جعل لما يجب فيه الاعلال ، فاذا تخلف هذا الشرط ، جاز التصحيح ولم يجب ، كما بينا فيما تقدم نصاً وشاهداً •
فما سُمع من مفعلة المفعلة العين بالاعلال كـ (متانة ومتانة ومجازة وملازة) ، وهي من التين والثوت والجوز واللوز ، يُستقبل ويملأ به ، ولو كان المختار هو التصحيح •

الثاني : أن (المأينة) بفتح فسكون ففتح ، من مفعلة السبب • ففي الأساس (الحرب مأينة ميتة) أي تؤول بالنساء إلى أن يصبحن آيائى ، والأولاد يتامى • وقد أشار الشيخ إلى هذا في موضع آخر • وفي المخصص لابن سيده (١٦ / ١٧٤) : (أبو عبيد : في الحديث الولد مجبنة مجهلة مبغلة • والحرب مأينة وميتة) أي يقتل فيها الرجال فتتيم النساء ، ويتيم الأولاد •

الثالث : جاء في القاموس والصاحح أن المشيخة باسكان الشين من جموع الشيخ • وفي المصباح (والمشيخة اسم جمع للشيخ وجمعها مشايخ) • وقد ورد في الأساس والقاموس بالاعلال بكسر الشين ، وبالتصحيح باسكانها • فالمشيخة بفتح الياء مفعلة جاءت على التصحيح فما سر تصحيحها ؟

قال الشيخ في موضع آخر (وقد استفيد من صنيع القاموس أنه يصح في المشيخة اعتباران : كونها من مفعلة السبب ، أي الفعل أو الصفة التي توصل إلى الشيخة ، فتكون بفتح العين ، وكونها من مفعلة التأثر والانفعال كما يجيء فتكون بكسر العين) • فهو قد علل تصحيح المشيخة المفتوحة الياء بأنها مفعلة السبب • أقول لو صح هذا لقليل مثلاً (المصائب مشيخة) أي تؤول بصاحبها إلى الشيخوخة ، كما قيل (كثرة الأكل نمومة) بفتح الواو ، أي تؤول بالأكل إلى النوم وتعمل عليه • ولم يسمع المشيخة بهذا المعنى • وانما قيل (هم مشيخة) أي شيوخ فإين هذا المعنى من ذاك • فلعلة تصحيح المشيخة بفتح الياء أنها اسم لم يبين على فعل كمصدر أو اسم مكان ، وكل اسم على هذا جاز فيه التصحيح •

أما تخريج قولهم (هم مشيخة) وليست مشيخة من الجموع في الأصل ، فقد يكون (هم) أهل مشيخة) والحذف هنا مجاز • فالمشيخة اسم من الشيخوخة • وأما قولهم (هم ميتة) والميتة كما مر مفعلة للسبب ، فيمكن أن يكون مجازاً أيضاً ، لذكر السبب وهو الميتة وإرادة السبب ، بفتح الياء المشددة الأولى ، وهو (الأيتام) ، كما في قولك : رعيناً غيثاً : أي نباتاً سببه الغيث •

الرابع : قول الشيخ : (ولا يُملأ أرواح اللحم يروح) ، واستجوبه يستجوبه ، لأنها من الراحة والاجابة) ، لا يمكن أن يجري على إطلاقه • وعندني أن كل ما صحح فقد أريد به الدلالة على اسم يتصل به • فأسودت المرأة بمعنى ولدت غلاماً أسود لوحظ فيه سواد الولد فاتصل به ، وأخوصت النخلة من الغرض بضم الخاء وهو ورق النخل ، وأشوكت النخلة

من الشوك ، وأحول الغلام إذا أتى عليه العول بفتح العاء ، وأعوه القوم بفتح الواو إذا أصابت ماشيتهم عاهة وأهيمت السماء بفتح الياء إذا غشيتها الغيم ، وأغيل فلان ولده بفتح الياء من الغيل بفتح السين . على أنه قيل أعاه بالاعلال بمعنى أعوه ، وأغام بمعنى أهيم وأغال بمعنى أغيل وأساد بمعنى أسود .

الخامس : ماء مسودة بفتح فسكون ففتح هو مفعلة للسبب ، أي يؤول بصاحبه الى السواد بضم السين ، والسواد اسم الداء . والكلام في هذا واضح . أما المضیعة باسكان الضاد وفتح الياء فقد جعلها الشيخ من الضیعة ، على حين جعل المضیعة بكسر الضاد وسكون الياء من الضیاع . ومذهب في هذا غريب . ذلك أن الضیعة والضیاع (: الاهمال) . ففي اللسان (والضیعة في الأصل المرة من الضیاع ، والضیعة والضیاع : الاهمال) . والضاد فيها جميعاً بالفتح . وفي اللسان أيضاً (ضاع الشيء ضیعة وضیاعاً) . فما الفرق إذا بين (المضیعة) بكسر الضاد ، و (المضیعة) باسكان الضاد وفتح الياء ؟ الذي عليه الإمهات أن المضیعة بالكسر مفعلة من الضیاع ، أي أنها اسم منه . ولذا قيل (هو بدار مضیعة) بكسر الضاد أي بدار ضیاع ، كما ذكر التاج وقد اعتقد الأستاذ عبدالرحمن تاج ، عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة (المضیعة) بكسر الضاد اسم مكان لحقت به التاء ، كما جاء في مجلة المجمع القاهري للدورة الثالثة والثلاثين . وعندني أن قولهم (بدار مضیعة) بكسر الضاد ، يمنع أن يكون مضیعة هذه اسم مكان . وقد فسر التاج (دار مضیعة) بـ (دار ضیاع) وقال صاحب النهاية (مضیعة : مفعلة من الضیاع) . وقد قيل (تركهم بضیعة بفتح الضاد ، ومضیعة ، بكسر الضاد) كما أورده المرزوقي في شرح الحماسة (٧٥) . فيكون الباء للظرفية المجازية ، والضیعة اسم معنى كالضیاع ، وقد عطف المضیعة بكسر الضاد عليها فلم يبق في المضیعة هذه محل لاسم مكان . أما المضیعة باسكان الضاد وفتح الياء ، فهو مفعلة للسبب ، كما يتبين من قولهم (بلدكم منسأة العلم ومضیعة العالم) على ما جاء في الأساس . ومعناه أن بلدكم يؤول بالعلم الى النسيان ، وبالعالم الى الضیاع ، أو هو يدور الى ذلك ويبعث عليه ليكون سبباً له .

على أنه جاء في التاج (ويقال هو بدار مضیعة كمیشة ، وعليه اقتصر الجوهري ، ومضیعة مثل مهلكة ، أي بدار ضیاع ، مفعلة من الضیاع ، وهو الاطراح والهوان) . ويدل هذا أن من الأئمة من جعل (المضیعة) بكسر الضاد و (المضیعة) باسكانها ، سواء عطف الأخيرة على الأولى ، خلافاً للجوهري ، فقد جاء في اللسان (وتركهم بضیعة ومضیعة بكسر الضاد ، ومضیعة باسكان الضاد) .

والأرجح عندي أن (المضیعة) باسكان الضاد مفعلة للسبب . وإذا كان قد جاء عطفها على المضیعة بكسر الضاد في حكاية ، فانه لم يجيء في حكاية الجوهري ، والجوهري كما يقول ابن بري : أنحنى اللغويين . وليس يمتنع على كل حال أن تأتي (المضیعة) بالاسكان على حالين في الأصل . فقد جاء (المادبة) بفتح الدال بمعنى الطعام أو الدومة ، لكنه فسر في حديث (أن القرآن مادبة الله فتملأوا مادبته ما استطعتم) بأنها مفعلة من الأدب . قال المرتضى في أماليه (٧٥٤/١) : (وقال غيره : المادبة بفتح الدال مفعلة من

الأدب ، ومعناه أن الله تعالى أنزل القرآن أدباً للخلق وتقويماً لهم) . أي أنه أنزل القرآن من أجل تأديبهم وتقويمهم . وفي الكامل للسبيل (٢/٢٣) إشارة إلى جواز هذا التخريج إذ قال (وكلاهما في العربية جائز) .

مجمع اللغة العربية القاهري ومفعلة

ومما يجدر بنا ذكره والتنبيه عليه أن مجمع اللغة العربية القاهري ، قد أقر قياس مفعلة الأعيان ، ولم يكشف عن رأيه في معتل العين منها ، هل يجري فيه الاعلال ، كما يجري فيما اتصل بالفعل من مصدر أو اسم مكان أو زمان . وقد تنبه لهذا الأستاذ عباس حسن عضو المجمع فقال : المجمع لم يبين رأيه في ذلك فكان قراره :

(القاعدة في صوغ مفعلة مما وسطه حرف علة ، هي الاعلال فيقال في مثل توت. وخوخ وتين : مثانة ومخاخة ومثانة . لكن وردت ألفاظ كثيرة بالتصحيح لا الاعلال مثل مثوبة ومشورة ومصيدة ومقودة ومبولة ، بفتح الواو واسكان ما قبلها . ويرى النحاة أن الاحتفاظ بالأصل يلجأ إليه أحياناً . ولا شك أن بقاء الكلمة من غير اعلال أبين في الدلالة على المعنى . والاعلال في هذا الباب غير مستحكم . وقد نقل عن أبي زيد النحوي إجازة التصحيح في أفعل واستفعل . . وإذا أجزى التصحيح في الأفعال ، فالإجازة في الأسماء مقبولة ، لأن الأسماء في هذا الباب معمولة على الأفعال) . وأنت ترى أنك إذا حاولت الاعتماد على هذا القرار المتردد فأتاك الانتهاء منه إلى يقين . فكل جائز ، ولا تمييز بين مفعلة وأخرى . قال الأستاذ عباس حسن : (واني ألحظ في هذا القرار غموضاً وتعارضاً يتطلب التجلية والتوفيق . والقرار ينص على أن القاعدة هي الاعلال ، لكنه يمود بعد ذلك فيقول : وردت ألفاظ كثيرة في اللغة بالتصحيح لا بالاعلال ، فما مراد الكثرة ؟ وما المراد من قول التقرير إذا أجزى التصحيح في الأفعال ، فالإجازة في الأسماء مقبولة : فهل اطرده التصحيح في الأفعال حتى يحمل عليه الأسماء فيه . . .) وينتهي الأستاذ حسن إلى القول : (ويدور بخلفي أن القرار لو اقتصر على سرد القاعدة التي جاءت في صدره وزاد عليها إباحة التصحيح في حالة واحدة ، وهي أن يخفى معنى الكلمة بالاعلال أو يلتبس بغيره . ولا نجاة من الغموض واللبس ، إلا بالتصحيح . لو فعل هذا لكان سليماً من الغموض ، بعيداً من التعارض ، مساهراً بعض المذاهب اللغوية) فما الرأي في هذا كله ؟

أقول لا وجه لما جاء في قرار المجمع من إطلاق إجازة التصحيح في كل ما اعتلت عينه من مفعلة ، وكسر قاعدة انتظمت صياغة ما لا يحصى من الألفاظ بالاعلال . بل لا وجه لاعتماد قول من أباح التصحيح في أفعل واستفعل ، وأغفال ما يضبط صوغ ما لا يعد ولا يحصى من الأفعال . ولو أجزى أفساد قاعدة بما شذ عنها لأبطلت القواعد جميعاً . ولم يعد الأئمة عن الاعلال إلى التصحيح ، إلا عللوه فكان ذلك أرساء للأصل وتركيداً للقاعدة . فانظر إلى ما جاء في كتاب التصريف لابن جني : (وما صح من ذلك لأنه في معنى ما تجب صحته قولهم عور وحول ، صح لأنه في معنى أعور وأحول . وكذلك صبيد البعير يصح لأنه في معنى أصيد . وكذلك أعتونوا وأعتوروا وأهتوشوا وأهتوروا ، لأنه في معنى ما لا بد من صحته

لسكرن ما قبله ، وهو تعاونوا وتماوروا وتهاوشوا وتجاوروا ، فجعل التصحيح اماره للمعنى) .

وعندي أن ما جاء فيه التصحيح قد أتوا به كذلك لأمر انتووه . ذلك أن كل ما صحح قد أريد به الدلالة على اسم يتصل به ، كما رأيت . فقد جاء التصحيح مثلاً فيما بيني من استعمل على الاسم خاصة كاستتيست الشاة واستنوق الجمل واستفيل . قال الرضي (وأبو زيد جواز التصحيح في باب الافعال والاستفعال مطلقاً قياساً ، إذا لم يكن لهما فعل ثلاثي) . كما جاء التصحيح في استعمل وأفل إذا أريد بهما الاسم لتأكيد معناه ، كاستحوذ من الحوذ أو الاحوذ ، واستصوب من الصوب أو الصواب واستجوب من الجواب . . . ونظير ذلك أهيل من الغيل ، وأهيم من الغيم ، وأعوه من العاهة ، وأقول من القول ، وأخوص وأشوك . وجاء في كتاب الصرف للامام بدر الدين محمود بن أحمد العيني المتوفى (٨٥٥ هـ) : (وقوله لا يعمل مثل ما أقوله لأنه تمجب ، وهو شبه الأسماء في عدم تصرفه ، يعني لا يتصرف لفظ التمجب الى المضارع والأمر والنهي ، فلما شابه الاسم صححت واوه وياؤه ، كما صححت واو دلو وهام ظلي . ولا يعمل أيضاً قولك أهيلت المرأة إذا أرضعت ولدها في حال حملها ، واستحوذ أي استولى وغلّب ، وكذلك استصوب ، أي وجد الشيء صواباً ، واستروح أي وجد الراحة والراحة ، وأطيب أي جعلت الشيء طيباً ، وذلك حتى يدللن على الأصل . .) .

أما تعليق اجازة التصحيح على خوف اللبس ، كما ذهب اليه الأستاذ عباس حسن ، فلا مساع لقبوله على إطلاقه ، بلا حد ولا ضابط ، في كل مفعلة .

والرأي عندي أن يكون الأصل عامة هو الاعلال في كل ما بني من مفعلة على الفعل ، إذا كان معتل العين ، كمصدر أو اسم مكان أو زمان ، كما قرر النحاة ، ودل عليه الاستقراء . وأن يجاز التصحيح فيما جاء على خلافه غير متصل بالفعل ، لأن الاعلال ليس شرطاً فيه ، كما رأيت . ثم يوجب التصحيح في هذا وحده ، كلما خيف اللبس ، وفي هذا بيان .



حَبَابَةٌ جارية يزيد بن عبد الملك

سكنة الشهابي

للمغنية « حبابة » ترجمة وافية في تاريخ دمشق استقى مادتها الحافظ ابن عساكر من سبعة مصادر أهمها :

طبقات فحول الشعراء لابن سلام الجمحي

مصارع العشاق للسراج

المؤتلف والمختلف للدارقطني

اعتلال القلوب في أحاديث المعبة والمحبين لأبي بكر الخرائطي

الاماء الشواعر لأبي الفرج الأصفهاني صاحب الأغاني

وعلى الرغم من أن أخبار هذه الجارية معروفة ، وذكرها منتشر فأنني فضلت تقديمها للقراء ، لأن أهم الكتب التي استقى منها الحافظ ترجمتها ليست في متناول الأيدي ، فاعتلال القلوب للخرائطي ما زال مخطوطاً^(١) ، والمؤتلف والمختلف للدارقطني ، والاماء الشواعر لأبي الفرج الأصفهاني مفقودان^(٢)

ترجم أبو الفرج الأصفهاني « حبابة » في كتاب « الأغاني » ، ولكن الحافظ ابن عساكر لم يرو عن أبي الفرج من طريق الأغاني . وروى عنه من طريق كتاب : « الاماء الشواعر » وهذا شأنه دائماً في أخبار الجوارى ، فكان حرصه على التفصيل في أخبار الجوارى جملة يلجأ الى الكتاب الذي جعله أبو الفرج خاصاً بهن ، لأن الأخبار فيه أكثر اسهاباً وتفصيلاً .

كانت حبابة رفيقة سلامة ، ولهذا فما أكثر ما يطالعنا ذكرهما معاً في الأخبار ، وقد امتازت حبابة بالجمال والذكاء وعذوبة الحديث ، وسحر الصوت فتعلق بها الخليفة الأموي يزيد بن عبد الملك ، وحولت حبابة حياته من الزهد والعبادة الى المجون والمبث ، فأهمل

شؤون الملك ، وأمور الخلافة ، وهذا ما جعل أخاه مسلمة بن عبد الملك يماثبه ويمدله . وكأنه أحس بصدق النصيحة ، وسوء الحال الذي هو فيه فقرر مقاطعة القيان ، والاهتمام بأمر الخلافة ، وشؤون العامة والخاصة . ولم يكد يفعل حتى أسمعته حباية صوتاً أفقده زمام أمره فانصرف إليها ، وحجب الناس جميعاً لمدة يوم واحد ، (أراد أن يختصر في هذا اليوم نعيم الحياة كلها . ولكن الله بالمرصاد، فلم يشأ أن يتم له سعادة يومه المستمدة من تعاسة العباد به ، واهماله لمصالحهم ، فماتت حباية في ذلك اليوم بالذات ، شرقت بحجة رمان كانت سبب مفارقتها الحياة .

وكان الله أراد أن يتم شقاه فلم يرزقه التوبة ، ولم يهده سواء السبيل ، لسوء فعله وضلاله فالبسه ثياب الهيام والوله ، فمات على أثرها غماً وحزناً وألماً .

هذه الحقيقة التي تشبه الخيال لملم ابن عساكر جوانبها من موارد سبعة له اليها طرق ثابتة استطاع القارئ الكريم في بداية كل خبر من الأخبار في ترجمة حباية .

فلا تترككم مع العافظ الكبير يقدم لكم أخبار الجارية الظريفة والخليفة العايب المولود .

سكينة الشهابي



حَبَايَة *

بالتخفيف ، وهو لقب ، واسمها الغالية (٣) وتكنى أم داود . مولاة يزيد بن عبد الملك . شبيب بها وضاح اليمن ، بالعجاز قبل أن تصير إلى يزيد . وهي من مولدات المدينة . كانت لرجل يعرف بأبن مينا (٤) . ويقال : لآل لاحق (٥) المكيين . أخذت الفناء عن ابن سريج ، وابن محرز ، ومعبد ، ومالك بن أبي السمح ، وغيرهم . وكانت أحسن أهل عصرها وجهاً وغناء ، وأحلام منظرأ وشمائل ، وأشكلهم (٦) لها ذكر وشعر .

أخبرنا أبو غالب بن البنا بقراءتي عليه، عن أبي فتح المعاملي ، نا أبو الحسن الدارقطني .

قال في باب :

حباية - بالتخفيف - قينة كانت لسليمان بن عبد الملك بن مروان .

كذا قال . [وقد] وهم في ذلك إنما كانت ليزيد بن عبد الملك ، وهي التي رده بعد النسك إلى الفتك (٧) . وكانت شاعرة متأدبة . ولها فيه مراثية بعد موته . ولها مع الأصوص (٨) أخبار . وذكرها منتشر ، وأخبارها كثيرة والله تعالى الموفق .

وقال ابن ماكولا في موضع آخر :

أما حبابة - بفتح الحاء المهملة، وتخفيف الباء التي تليها المعجمة بوحدة وفتحها - فهي : حبابة قينة كانت ليزيد بن عبد الملك . وينسب إليها شعر .

أنا بن أبو الفضل بن ناصر ، وأبو منصور بن الجواليقي ، وأبو الحسن سعد الخير ابن محمد ، قالوا : أنا أبو القاسم أحمد بن بندار بن إبراهيم البقال ، نا أبو الحسين محمد بن عبد الواحد بن علي بن إبراهيم بن رزمة ، نا أبو القاسم عمر بن محمد بن سيف ، نا أبو عبدالله محمد بن العباس اليزيدي أعلام ، نا أبو العباس أحمد بن يحيى ، نا عمر بن شبة ، نا حاتم بن قبيصة ، قال (٩) :

كانت حبابة لرجل يدعى ابن مينا ، فدخلت على يزيد بن عبد الملك في أزار له ذنبان ، وببداها دف ترمي به وتلقاه ، وتغني (١٠)

ما أحسن الجيسد من مليكة والـ ٠٠٠ لبات اذ زانها ترائبها

يا ليتني ليلة إذا هجع النـ ٠٠٠ س ، ونام الكلاب - صاحبها

في ليلة لا ترى بها أحدا يعكي علينا الا كواكبها (١٣)

ثم خرج بها الى الفريقية ، فلما كان بعدما استخلف يزيد اشتراها .

أخبرنا أبو القاسم بن السمرقندي ، نا أبو محمد عبد الوهاب بن علي السكري قراءة ، نا أبو الحسن علي بن عبد العزيز الطاهري ، قال : قرئ علي أبي بكر أحمد ابن جعفر بن محمد بن الفضل بن الحباب ، نا محمد بن سلام الجمحي قال (١٢) :

بلغني أن مسلمة بن عبد الملك قال ليزيد بن عبد الملك : يا أمير المؤمنين ، ببابك وفود الناس ، وتقف ببابك أشراف العرب ، فلا تجلس لهم ! وأنت قريب عهد بعمر بن عبد العزيز ، وقد أقبلت على هؤلاء الأمام أقال : اني لأرجو (١٣) ألا تماثبني على هذا بعد اليوم . فلما خرج مسلمة من عنده استلقى على فراشه ، وجاءت حبابة جاريته فلم يكلمها ، فقالت : ما دهاك عني (١٤) ؟ فأخبرها بما قال مسلمة ، وقال : تنحني عني حتى أفرغ للناس . قالت : فامتنني منك يوماً (١٥) واحداً ، ثم اصنع ما بدا لك . قال : نعم . فقالت لمعد : كيف الحيلة ؟ قال : يقول الأحوص أبياتاً وتغني فيها . قالت : نعم . فقال الأحوص (١٦) :

الا لا تلمسه اليوم أن يتبلدا (١٧) فقد غلب (١٨) المعزون أن يتجلدا

إذا كنت عزهاة عن اللهو والصبأ فكن حجراً من يابس الصخر جلدا (١٩)

فما العيش الا ماتعب (٢٠) وتشتهي وان لام فيه ذو الشنان وفندا (٢١)

فغني به (٢٢) معبد ، وقال : مررت البارحة بدير نصراني (٢٣) ، وهم يقرؤون بصوت شج فحكيت في هذا الصوت . فلما غنت حبابة (٢٤) قال : لمن الله مسلمة ، صدقت والله ، لا أطيعهم أبداً .

أخبرتنا شهدة بنت أحمد بن الفرّج في كتابها ، قالت : نا جعفر بن أحمد السراج (٢٥)
 نا أبو بكر محمد بن أحمد الأردستاني (٢٦) بقراوتي عليه بمكة في المسجد الحرام ، أنبأنا
 أبو عبد الرحمن السلمي ، نا عباس بن الحسين الفارسي ببغداد ، نا علي بن الحسين
 ابن أحمد الكاتب ، نا اسماعيل بن محمد الشيمي - من شيعة بني العباس - نا عمرا بن
 شبة ، عن أبي اسحاق ، قال :

بلغني أن جارية غنت بين يدي يزيد بن عبد الملك :

واني لأهواها وأهوى لقاءها كما يشتهي الصادي الشراب المبردا

فراسلتها سلامة ، فغنت .

[فغنت حباة] : (٢٧)

علاقة حب كان في زمن الصبا فأبلى وما يزداد إلا تجددا

كريم قريش حين ينسب والذي أقرت له بالفضل (٢٨) كهلا وأمردا

فراسلتها سلامة ، فغنت حباة :

تردى بمجد من أبيه وجده (٢٩) وقد أورثا بنيان مجد مشيدا

فطرب يزيد ، وشق حلقة كانت عليه حتى سقطت في الأرض ، ثم قال : أحسنتما ،
 اتاذنان (٣٠) لي [في] أن أظير؟ قالت له حباة : على من تدع الأمة ؟ قال : عليك .

أخبرنا أبو الحسن علي بن محمد ، وأخبرني أبو المصمّر المبارك بن أحمد عنه
 ح وأخبرنا أبو القاسم اسماعيل بن أحمد ، نا محمد بن محمد بن مسلمة ، وعلي
 ابن محمد

قالا : نا عبد الملك بن محمد ، نا أحمد بن إبراهيم ، نا محمد بن جعفر الخرائطي ،
 نا علي بن الاعرابي ، حدثني علي بن عمرو قال (٣١) :

كان ليزيد بن عبد الملك جارية يقال لها حباة ، وكان لها عاشقا شديدا الوجد بها .
 فقال لها يوما : اني قد وليت فلانا الخادم ماحوته يدي شهرا لأخلو أنا وأنت فلا يشغلنا
 أحد . فقالت : ان كنت أنت قد وليته فقد عزلته أنا . قال : فغضب لذلك ، وخرج من
 المجلس الذي كان فيه . فلما أصبح النهار فلم يرها ضاق صدره ، وقل صبره . فدعا
 بعض خدامه وقال : اذهب فانظر ما الذي تصنع حباة . فمضى الخادم ، ثم رجع اليه
 فقال : رأيتها مؤتزة بازار خلوقي ، متردية برداً أصفر ، وهي تلمب بلمبها . فقال :
 اذهب ، فاحتل لي أن تمر علي . فذهب الخادم فلاعبها ، ثم استل (٣٢) لعبة من لعبها وعدا
 بين يديها ، فتبعته تعدو وراءه ، فمرت على يزيد بن عبد الملك ، فلما بصر بها - قال :
 - فقام اليها ، فاعتنقها ، وقال لها : فاني قد وليته ، فولّي الخادم وعزل وهو لا يدري .

قال (٣٢) : ثم انه خلا معها أياماً ، وتشاغل عن النظر في أمور الناس ، فدخل عليه مسلمة بن عبد الملك ، فعذله عن ذلك ، فأخذت العمود فوضعت في حجرها ثم تغت :

الا لا تلمه اليوم ان يتبلدا فقد منع (٣٣) المحزون ان يتجلدا
وما العيش الا ان تلذ (٣٤) وتشتهي وان لام فيه ذو الشنان وفندا

قرأت في كتاب أبي الفرج علي بن الحسين بن محمد الأصبهاني (٣٥) ، أخبرني الحسن بن علي الغناف ، حدثني أحمد بن سعيد الدمشقي ، حدثني الزبير بن بكار ، عن ظبية أن يزيد بن عبد الملك قال لعبابة ذات يوم : أترفين أحداً هو أطرب مني ؟ قالت : نعم يا مولاي ، الذي باعني . فأمر بأشخاصه ، فأشخص اليه مقيداً ، فأمر بأدخاله ، فادخل ، وحباة وسلامة تفيان . فغنته سلامة لعن الفريض : « تشط غداً دار جيراننا »

فطرب وتحرك في القيود ، ثم غنته حباة لعن ابن سريج المجرى (٣٦) في هذا الشعر ، فوثب وجعل يجعل (٣٧) في قيده ويقول : هذا وأبيكما ما لا تمذلاني به . حتى دنا من الشمة ووضع لعينته عليها (٣٨) فاحترقت ، وجعل يصيح : الحريق يا أولاد الزنا افضحك يزيد وقال : والله هذا أطرب الناس حقاً . ووصله ، وسرجه الى بلده .

أخبرنا أبو الفرج غيث بن علي ، نا أبو بكر الخطيب ، نا أبو نعيم الحافظ ، نا سليمان ابن أحمد ، نا أحمد بن يحيى ، ثعلب النحوي ، نا الزبير بن بكار ، نا اسماعيل بن أبي أويس عن أبيه قال (٣٩) :

قال يزيد بن عبد الملك : ما تقر عيني بما وليت من أمر الدنيا حتى اشتري سلامة جارية مصعب بن سهيل (٤٠) الزمري ، وحباة جارية لاحق . فأرسل ، فاشترينا له . فلما اجتمعنا عنده قال : أنا الآن كما قال الشاعر (٤١) :

فألقت عصاها واستقرت بها النوى كما قر عينا بالاياب المسافر

قال الزبير (٤٢) : وحدثني ظبية أن يزيد بن عبد الملك قال لعبابة وسلامة : أيتكما غنتني بما في نفسي فلها حكمها . فغنته سلامة فلم تصب ، ثم غنته حباة فأصابت ، وهو هذا الصوت :

حليق من بني كنانة حولي بفلسطين يحسنون (٤٣) الركوبا

فقال لها : أحسنت ، أصبت ، فاحتكمتي . فقالت : سلامة ، تهبها لي ، فقال لها : اطلبني غيرها ، فابت عليه الا سلامة . فلقيت سلامة من ذلك أمراً عظيماً . فقالت لها حباة : لا بأس عليك ، ليس ترين الاماتعين . فجاءها يزيد ، فقال : أحب أن تبيعيني سلامة بعحكم ، فقالت : أشهد أنني أمتقتها ، فهي حرة لوجه الله تعالى ، ولكن : اخطبها مني أزوجك مولاتي .

قال الزبير : فحدثني أيوب أن البيهقي (٤٤) الأنصاري - وكان يعرف حباة ويدخل عليها بالعجاز ، فلما صارت الى يزيد بن عبد الملك ، وارتفع شأنها خرج اليها يتمرض

لمعرفتها ، فذكرته ليزيد ، وأخبرته بحسن صوته ، وأنه يقال له البيذق . قال : فذهاني
يزيد ليلة ، فدخلت عليه ، وهو على فرش مشرفة ، وإذا حباية على فرش أخرى مرتفعة
إلا أن فرشها دونه ، فسلمت ، فرد علي السلام ، فقالت حباية : يا أمير المؤمنين ، هذا أبي ،
وأشارت لي بالجلوس ، فجلست ، فقالت : اقرأ يا أبا فقرات ، فنظرت إلى دموع يزيد
تجري على خديه . ثم قالت : يا أبت ، حدث أمير المؤمنين وأشارت إلي أن هتف . فاندفعت
في صوت ابن سريج (٤٥) :

من لصبر مصفد هائم القلب مقصد
انت زودته الهوى بشس زاذ المزود
ولو اني لا ارتجى ك (٤٦) قد خف عودي
ثاويًا تحت تربة رهن رمس بفد

قال : فطرب ، فعدفتي بمدن من ذهب مرمع بالدر والياقوت والزهجد كان
بين يديه ، فأشارت إلي حباية أن خذه ، فأخذته ، فأدخلته كسي ، فقال : يا حباية أترين
ما صنع بنا أبوك يأخذ مدمننا ، ويدخله كسه . فقالت : يا أمير المؤمنين ما أحوجه إلى ذلك !
ثم وثبت ' فخرجت ' من عنده ، فأمر لي بمائة دينار .

قال : نا سليمان بن إبراهيم بن جميل الأندلسي ، نا عمر بن شبة ، حدثني أبو الحسن
المدائني ، حدثني يونس بن حبيب (٤٨)

أن حباية تفتت يوماً :
بين التراقي واللهة حرارة ما تطمئن ، ولا تسوغ فتبرد
فلم أر مثل العين ضنت بمائها علي ، ولا مثلي على الدمع يحسد
فأهوى يزيد ليطير ، فقالت : يا أمير المؤمنين ، على من تدع الأمة ، ولها فيك حاجة ؟

قال : ونا سليمان ، نا أحمد بن يحيى ، ثعلب ، نا الزبير بن بكار ، قال (٤٩) :

قال يزيد بن عبد الملك : زعموا أنه لا يصفو لأحد عيش يوماً واحداً ، فانا أريد ألا
تغيروني هذا بشيء ، فاني أريد أن أتغلى بطربي ، ولذتي ، فلملها تدوم لي . فلما كان
من حد جلس مع حباية ، فأكل ، وشرب ، وطربا . وكان بين يدي حباية رمان فأكلت
منه ، ففرقت بهجة ، فماتت . فمكث ثلاثاً لا يدفنها . ثم فسلت بمد ذلك وأخرجت
فمشى (٥٠) يزيد في جنازتها .

قال الزبير : وحدثني هارون بن أبي بكر أن يزيد بن عبد الملك كان نزل مكاناً
بالأردن يقال له « بيت رأس » ، ومعه حباية ، فتوليت ، فمكث ثلاثاً لا يدفنها حتى أنتنت ،
يشمها ، ويرشها . فكله ذوو قرابته (٥١) في ذلك ، وعابوا عليه ما يصنع وقالوا (٥٢)

قد صارت جيفة بين يديك ا حتى أذن لهم في غسلها ودفنها • فحملوها في نطع ، وخرج معهم حتى أجنها في حفرتها ، فلما فرغوا قال: أنا والله كما قال كُثَير بن أبي جمعة (٥٣) :

فان تسل' عنك النفس، او تدع الصبا فبالياس تسلو عنك لا بالتجدد
وكل حميم زارني فهو قائل من أجلك : هذا هالك اليوم او غد
لما مكث بعدها الا خمسة عشر حتى دفن •

اخبرنا أبو الحسن بن العلاف ، واخبرني أبو المعمر الانصاري عنه •

(ج) واخبرنا أبو القاسم بن السمرقندي ، نا أبو علي بن أبي جعفر ، وأبو الحسن ابن العلاف قالا : نا أبو القاسم بن بشران ، نا أحمد بن إبراهيم ، نا محمد بن جعفر ، نا علي بن الأعرابي نا علي بن عمرو (٥٤)

أن يزيد بن عبد الملك دخل يوماً بعد موت حبابة - وكان لها عاشقاً - الى حي أبيها ومقاسيرها (٥٥) ، وطاف فيها ، ومعه جارية من جواريتها ، فتمثلت الجارية (٥٦) :

كفى حزنا بالواله الصب ان يرى منازل من يهوى معطلة فقرا

فصاح صيحة وخر مغشياً عليه ، فلما أفاق - ولم يبق الى أن مضى من الليل [أكثره] - هوى ، فلم يزل بقية ليله باكياً ، ومن عنده • فلما كان اليوم الثاني ، وقد انفرد في بيت يبكي عليها جاؤوا اليه فوجدوه ميتاً •

اخبرنا أبو القاسم علي بن إبراهيم بن العباس ، وأبو الوحش سبيع بن المسلم بن قباط وغيرهما ، عن أبي الحسن رشاً بن نظيف المقرئ ، نا أبو شبيب عبد الرحمن بن محمد المكتب ، وأبو محمد عبدالله بن عبد الرحمن المصريان ، قالا : نا الحسن بن رشيق ، نا أبو بشر محمد بن أحمد بن حماد الدولاقي ، حدثني أحمد بن محمد بن القاسم ، حدثني عمر بن شبة (٥٨) ، نا اسحاق بن إبراهيم الموصلي ، حدثني الفضل بن الربيع ، عن أبيه ، عن إبراهيم بن جبلة ، عن مسلمة بن عبد الملك ، قال :

ماتت حبابة جارية يزيد بن عبد الملك في رجب سنة خمس ومائة ، فجزع (٥٩) عليها جزءاً شديداً ، فلما دفنها قال :

فان تسل' عنك النفس ، او تدع الصبا فللياس (٦٠) تسلو عنك لا بالتجدد

فلم يلبث بعدها الا اربعين يوماً حتى ملك • وبلغني أن حبابة توفيت ببيت راس من الأردن ، ودفنت بها • وأقام يزيد بعدها أياماً ، ثم مات ، ودفن الى جنبها (٦١) •

□ الحواشي :

- ١ - انظر بروكلمان ١٣٨/٣
- ٢ - انظر بروكلمان ٧١/٣
- * طبقات ابن سلام ٦٥٧ ، ٦٦٣ ، ٦٦٤ ، والأخبار الموفيات ٥١٩ ، وكامل المبرد ٦٢٥ ، والطبري ٢٢/٧ ، والمسعودي ٢٠٧/٣ ، والمقد الفريد ٢٣٠/٤ ، و ٢٠٥/٥ ، و ٢٠٧ ، و ٦٧/٧ ، والألفاني ١٥ (١٢٢ - ١٤٦) « طبعة دار الكتب » والاكمل ٣٧٢/٢ ، وفيه « حياطة » بفتح الحاء ، وتطيف الباء - وهو ما سينقله عنه المصنف وما اجمع عليه في ضبط هذا الاسم ، وكامل ابن الأثير ٩٩/٥ ، ١٢٠ ، ١٢١ ، والبداية والنهاية ٢٣٢/٩ ، ونهاية الأدب ٥٨/٥ ، والدر المنثور ١٦١ .
- ٣ - في الأصل : « الغالب » ، تصحيف لـ « الغالية » ، وهو ما في بعض أصول الألفاني واصل نهاية الأدب . والتصحيح أنها « الغالية » بالعين .
- ٤ - في الألفاني : « يعرف بان رعاية ، وليل : ابن مينا » ، وفي نهاية الأدب : « يعرف بان ذبابة » .
- ٥ - في الأصل : « لنق » والصواب من الألفاني ، ونهاية الأدب
- ٦ - التشكيل - بالكسر والفتح : فتج المرأة ودلها وفزلها ، ولد شكلت - كفرت - شكلا ، فهي شكيكة ، ويقال : امرأة شكلية مشككة : حسنة الشكل .
- ٧ - في الأصل « القتل » ، تصحيف « الفتك » : المجون يقال : هذه امرأة فاتكة . وقد فتكت « الأساس » .
- ٨ - اللفظة مصحفة في الأصل . والصواب ما أثبتته « انظر ما يلي من أخبارها » .
- ٩ - الخبر مع الأبيات في الألفاني ١٢٢/١٥ « دار الكتب »
- ١٠ - لم تنسب في هذا الموضع من الألفاني . وتلذدت نسبتها لاجيعة بن الجراح في ٣٦/١٥ ، والأبيات من غير نسبة في نهاية الأدب ٦١/٥
- ١١ - في الألفاني : « لا يرى به أحد يسمى علينا » .
- ١٢ - طبقات فعول الشعراء ٦٦٣ ، والخبر في أمالي الزجاجي ٧١ ، ٧٥ ، والألفاني ١٢٨/١٥ ، والشعر والشعراء ٥١٩/١ ، ٥٢٠ ، ونهاية الأدب ٥٩/٥ ، والطرد الفريد ٦٧/٧ ، ومروج الذهب ٢٠٧/٣
- ١٣ - في طبقات ابن سلام : « أدجو » ، من تحقيق قاموس علوم راسخ
- ١٤ - أي ملأ أصابعك حتى صرفك
- ١٥ - في طبقات ابن سلام : « مجلسا »
- ١٦ - الأبيات من قصيدة في شعر الأحموس ٥٦ (جمع الدكتور سامرائي) وتطريحا ليه .
- ١٧ - بئس الرجل : إذا أصيب في حميمه فجزع لموته .
- ١٨ - بعدها في الأصل : « منع » رواية أخرى
- ١٩ - رجل عذراء وعزاهة : وهو الذي لا يقرب النساء ، وينقبض عنهن من زهو أو كبر أو الك من الضبط والاستكانة لجهن ، أو سطوتهن على الرجال ، وصفرة جلمد : شديدة مجتمعة صلبة .
- ٢٠ - في طبقات ابن سلام : « ما تلذ »
- ٢١ - الشنان : الشنان سول همزة ، وهو البفس ، وفلند : لاه وعذله
- ٢٢ - في طبقات ابن سلام : « فيه »
- ٢٣ - في طبقات ابن سلام « نصارى »
- ٢٤ - زاد في طبقات ابن سلام : « هذا الصوت »
- ٢٥ - اللفظة مصحفة في الأصل ، والصواب أنه السراج جعفر بن أحمد مؤلف كتاب : « مصارع العشاق » ، الذي يروي ابن عساکر الخبر منه انظر ص ٦٢ ، والخبر في الألفاني ١٣٤/١٥ .
- ٢٦ - اللفظة مصحفة في الأصل ، والصواب من مصارع العشاق
- ٢٧ - أصيغت من المصارع تمام المعنى .
- ٢٨ - في المصارع : « أقر له بالفضل » ، وفي الألفاني : « بالملك » .
- ٢٩ - في الألفاني : « واه » .

٣٠ - في المصادر : « التالان » ، وصاغت « احسنتما » منه

* - الخبر في الاغانى ١٣٠/١٥ بطلان في الرواية .

٣١ - في الاغانى : « استلب » .

٣٢ - الخبر مطولا في الاغانى ١٢٨/١٥ .

٣٣ - تقدم من طريق آخر « حلب » .

٣٤ - تقدم من طريق آخر : « مائلد » .

٣٥ - رواء ابو الفرج في الاغانى ١٤٢/١٥ من طريق آخر عن الزبير بن بكار ، بن طيبة ، والجدير بالذكر ان ابن عساکر ينقل من كتاب ابي الفرج « الاماء الشواعر » ، وليس من الاغانى . والخبر عن ابي الفرج في نهاية الارب ٦٢/٥

٣٦ - في الاصل : « المرد » .

٣٧ - جعل المريد يجعل ويجعل جلا وجعللا وجعل انزا في مشيه ، وذلك اذا رفع رجلا وتريت في مشيه على رجل .

٣٨ - في الاصل : « عليه » .

٣٩ - الخبر في الاغانى ١٢٢/١٥

٤٠ - في الاصل : « زهر » ، وما اثبت من الاغانى .

٤١ - هو مطثر بن حماد البارقي يصف امرأة كانت لا تستقر على زوج ، كلما تزوجت رجلا فارقت واستبدلت آخر به . لم تزوجها رجل فرضيت به . ونسب البيت الى عبد وبه السلمي ، والى سليم بن لماعة الحنلي . اللسان : « دعاء »

٤٢ - الخبر في الاغانى ١٣٨/١٥

٤٣ - في الاصل : « يصبون » ، ولعل الصواب ما اثبتته في الاغانى . يسمون .

٤٤ - في الاصل : « ايوب بن البيهقي » ، تصحيف ، والخبر في الاغانى ١٤٠/١٥ ، والاسم فيه كما اثبتته وهو ما توفعه بقية الخبر . وفي تاج العروس : البيهقي والبيهقي : الدليل في السفر ، او هو الصغير الخليل ، وفي التكملة : الصغير الخليل ، فارسي عرب .

٤٥ - في الاغانى : « للشعر لسعيد بن عبدالرحمن بن حسان . وذكر الزبير بن بكار انه لجعفر بن الزبير .

٤٦ - في الاصل : « لم ارفعك » ، لا يستقيم بها الوزن وما اثبتته من الاغانى .

٤٧ - اللفظة مصحقة في الاصل . واللدن : الملاءة الواسعة

٤٨ - البيت الاول في ترجمة سلامة (انظر تراجم النساء ص ١٩٣) ، وهو مما ردت به يزيد بن عبدالملك . والبيت الثاني من الطويل وهو لكثير دقة . انظر الاغانى ١٨٠/١٢

٤٩ - الخبر في الاغانى ١٤٣/١٥ ، وكامل المبرد ٦٢٥/٢ ، ومروج الذهب ، والمقداد ٢٠٧/٥ ، ونهاية الارب ٦٢/٥ من طريق الاغانى ، ومصادر : المشاق ٧٥ .

٥٠ - في الاصل : « لمر » .

٥١ - في الاصل قرأه

٥٢ - في الاصل : « وقالت » .

٥٣ - ديوان كثير .

٥٤ - الخبر في الاغانى ١١٥/١٥ بطلان في الرواية .

٥٥ - في الاصل : « خبر ابيها ومعاصرها » .

٥٦ - واحد من ثلاثة ابيات قالتها أمية بنت عمر بن عبدالعزیز . انظر تراجم النساء ص ١٧ ، والبيت في الاغانى . ومروج الذهب ٢١٠/٣

٥٧ - في تاريخ دمشق : « بالهائم » ، وفي الاغانى ومروج الذهب : « لهائم » .

٥٨ - الخبر في الاغانى ١٤٤/١٥

٥٩ - في الاصل : « فرج » ، تصحيف

٦٠ - في الاغانى : « لبالياس » ، ولد قدمت هذه الرواية

٦١ - بعدها في اصل التاريخ : « آخر الجزء العاشر والستين » بعد الخمسمائة من الاصل . وفي هامش الاصل : « الجزء الثاني والستون بعد الخمسمائة من اجزاء المصنف » .

* وقع في الاصل : « والخمسون » تصحيف ، فهذه المجلدة في الاخرة من المجلدات « ٥٧ » التي يتألف منها تاريخ دمشق

أبو حيان النحوي للندلسي

ومنهجه في كتابه ارتشاف الضرب من لسان العرب

د. مزيد اسماعيل نعيم

يلاحظ أن الدراسات المحدثة التي تناولت دراسة النحو في الأندلس ما زالت تتسم بالعموم وبإصدار الأحكام السريعة ، ويظهر ذلك في أن أكثر المحدثين يعترف بوجود مذهب نحوي في الأندلس ، على حين يذهب الآخرون إلى الشك في وجود مذهب نحوي في الأندلس.

وإذا ما أردنا أن تكون أحكامنا صحيحة فإنه يجب علينا أن ندرس أعلام اللغة والنحو الذين ظهرُوا في الأندلس دراسةً وافيةً ومتخصصةً ، وذلك حتى نتمكن من الحكم على اتجاهات تفكيرهم النحوي .

ومن هنا رأيت أن أوجه هذه الدراسة إلى المادة النحوية عند أبي حيان عن طريق كتابه ارتشاف الضرب ، للأسباب الآتية :

١ - أن كتاب ارتشاف الضرب يعد بحق موسوعة نحوية جمع فيها أبو حيان منابع النحو وروافده ، وذلك حتى عصره ، ولم يقدم لنا هذا الكتاب إلا بعد أن اطلع على آراء النحاة المتقدمين والمتأخرين ، فأفاد منها ، فجاء كتابه منطقياً على زبدة آرائه النحوية واللغوية .

٢ - سلك أبو حيان منهجاً فريداً بين النحاة في تأليف كتابه هذا الذي يمثل امتزاج ثقافة المغرب بثقافة المشرق .

٣ - هذا الكتاب يوقفنا على ما وصل إليه العقل العربي من تصور لدراسة اللغة والتأليف فيها .

هذه الأمور دفعتني إلى دراسة أبي حيان من خلال الارتشاف .

□ حياته :

هو أثير الدين أبو حيان محمد بن يوسف ابن علي بن يوسف بن حيان ، النّفْزي (١) الأندلسي ، حيانِي ** الأَصْل ، غرناطي المولد . ولد في غرناطة في أواخر شوال سنة أربع وخمسين وستمائة وقيل : أن مولده كان في مطبخشارش ، بلدة قرب غرناطة ، أو ضاحية لها .

وقال المقرئ في مكان ولادة أبي حيان : وما ذكره - الصفدي - رحمه الله في موضع ولادة أبي حيان غير مخالف لما ذكره في الوافي أنه ولد بقرناطة . إلا أن قوله ، بمدينة مطبخشارش ، فيه نظر ، لأنه يقتضي أنها مدينة ، وليست كذلك ، وإنما هي موضع بقرناطة ، ولذا قال الرعيّني : أن مولد أبي حيان بمطبخشارش من قرناطة . . . وهو صريح في المراد ، وصاحب البيت أدري بالذي فيه ، على أنه يمكن أن يرد كلام الصفدي لذلك ، والله تعالى أعلم ، *** .

□ ثقافته :

يبدو أن أبا حيان قد بدأ حياته التعليمية ، كما بدأها أتراه من طلاب العلم في الأندلس ، وذلك بدراسة القرآن والحديث ، وعلوم اللغة العربية . يقول ابن خلدون : « وأما أهل الأندلس فمذهبهم تعلم القرآن والكتاب من حيث هو ، وهذا هو الذي يراعونه في التعليم ، إلا أنه لما كان القرآن أصل ذلك وأسه ، ومنبع الدين والعلوم ، جعلوه أصلاً في التعليم ، فلا يقتصرون لذلك عليه فقط ، بل يخلطون في تعليمهم للمولدان رواية الشعر في الغالب والترسل ، وأخذهم بقوانين العربية وحفظها ، وتجويد الخط والكتاب (١) » .

وقد تلقى القراءات السبع في مسقط رأسه على يد عبد الحق بن علي بن عبد الله

الأنصاري ، وأحمد بن علي بن الطباع ، وأبي جعفر أحمد بن الزبير وغيرهم (٢) .

وهذا أبو حيان يقول : قرأت القرآن برواية ورش ، وهي الرواية التي نشأ عليها ببلادنا وتعلمها أولاً في المكتب على المسند المعمر العدل أبي طاهر اسماعيل بن هبة الله ابن علي المليحي بمصر (٣) .

ولم تكن دراسته مقصورة على القرآن ، وقراءته ، بل درس علوماً أخرى ، يقول : « وقد حفظت في علم اللغة الفصيح لأبي العباس أحمد بن يعبي الشيباني واللفات المحتوي عليها دواوين مشاهير العرب الستة : امرئ القيس ، والناطقة ، وعلقمة ، وزهير ، وطرفة ، وعنترة ، ودويان الأسفوه الأودي ، لحفظي عن ظهر قلب هذه الدواوين . وحفظت كثيراً من اللفات المحتوي عليها ، نحو الثلث من كتاب الحماسة ، واللفات التي تضمنتها قصائد مختارة من شعر حبيب بن أوس لحفظي ذلك (٤) » .

وكان يرى أن على المفسر أن يكون ذا ثقافة واسعة ، ومعرفة جيدة بمختلف العلوم ، يقول : « فبعلم النحو تعرف الأحكام التي للكلم العربية من جهة أفرادها ، ومن جهة تركيبها ، وبعلم اللغة تعرف معاني الأسماء ، والأفعال التي لا يفهم المقصود من كلام الله والفاظه إلا بمعرفته والإطلاع عليه ، وبعلم الحديث يتبين المبهم ، ويتبين المجمل ، وسبب النزول والنسخ ، وبأصول الفقه يعرف الاجمال والتبيين ، والعموم والخصوص ، والاملاق والتقييد ، ودلالة الأمر والنهي ، وما أشبه ذلك ، وبعلم الكلام يعرف ما يجوز على الله تعالى . . . وبعلم القراءات يعرف اختلاف الالفاظ بزيادة أو نقص ، أو تغيير حركة ، أو اتیان بلفظ بدل لفظ (٥) » .

الناصر(١١) * كما أنه خلف مشيخة محمد بن النحاس في تدريس النحو (١٢) *

كما أنه كان على علاقة جيدة بالأب سيف الدين أراغون النائب الناصري(١٣) *

وقد ذهب أبو حيان إلى مكة المكرمة ، ولقي فيها أبا الحسن علي بن صالح الحسيني(١٤) ، وذهب أيضاً إلى الشام * ثم عاد إلى القاهرة وبقي فيها إلى أن توفي *

□ شيوخه :

من الشيوخ الذين أخذ عنهم علم القراءات ، والحديث : ابن الطباع ، وابن الزبير ، وابن بشير القزاز ، وابن أبي الأحوص(١٥) *

ومن شيوخه في النحو : أبو الحسن الأدي ، وابن الزبير ، وابن الأحوص وابن الضائع(١٦) *

□ تلاميذه :

قال السيوطي : أخذ عنه أكابر عصره ، وتقدموا في حياته كالشيخ تقي الدين السبكي(١٧) ، ولدييه ، والجمال الأسنوي(١٨) ، وابن قاسم(١٩) وابن عقيل(٢٠) والسمين(٢١) ، وناظر الجيش(٢٢) ، والسفاقي(٢٣) ، وابن مكتوم ، وخلّاق(٢٤) *

□ عقيدته :

ذكرت المصادر أن أبا حيان كان مالئياً - وهو المذهب السائد في المغرب والأندلس - ثم أصبح ظاهرياً ، وكان يقول : « محال أن يرجع عن مذهب الظاهر من علق بذهنه(٢٥) » *

وكان أبو حيان قد اطلع على الفقه الظاهري في غرناطة ، فدرس كتابه المحلي

يضاف إلى هذا أنه كان ذا معرفة بلغة الترك والفرس وغيرهم(٦) *

وبهذه الثقافة الواسعة تهيأ له أن تكون له اليد الطولى في التفسير والحديث * وتراجم الناس وطبقاتهم وحوادثهم(٧) *

□ رحيله من الأندلس إلى مصر :

ذكرت المصادر أن رحيله من الأندلس إلى مصر ، إنما يرجع إلى سببين :

الأول : أنه حملته حدة الشباب على التمرض للأستاذ أبي جعفر الطباع ، وقد وقمت بيده وبين أستاذه ابن الزبير واقعة ، فنال منه ، وتصدى للتأليف في الرد عليه ، وتكذيب روايته ، فرفع أمره للسلطان ، فأمر باحضاره وتنكيله ، فاخفى ثم ركب البحر ولحق بالشرق(٨) *

الثاني : أنه مما قوى عزمه على الرحلة أن بعض العلماء بالمنطق ، والفلسفة والرياضة ، والطبيعة ،

قال للسلطان : اني قد كبرت ، وأخاف أن أموت ، فأرى أن ترتب لي طلبه أعلمهم هذه العلوم ، لينتفعوا من بعدي ، قال أبو حيان : فأشير إلى أن أكون من أولئك وترتب لي راتب جيد ، وكسوة واحسان ، فتمننت ، وزحلت مخافة أن أكره على ذلك(٩) * ومهما يكن من أمر ، فإن أبا حيان قد رحل من الأندلس سنة ٦٧٨ هـ أو ٦٧٩ هـ إلى موطن آخر أكثر هدوءاً ، وأيسر رزقاً ، فكانت أرض مصر هي ملاذه * وكانت مصر يومذاك تحت ظل الماليك وقد لقي أبو حيان في القاهرة اهتماماً كبيراً ، حيث عين مدرساً للنحو في جامع الحاكم بأمره سنة ٧٠٤(١٠) ، ثم تولى بعد ذلك تدريس التفسير في قبة السلطان الملك المنصور في عهد السلطان القاهرة الملك

بعيداً عن الانقباض ، جيد الكلام حسن اللقاء ،
جميل المؤانسة ، فصيح الكلام ، طلق اللسان ،
ذو لمة والفة ، وممة فاخرة ، وله وجه
مستدير ، وقامته معتدلة التقدير ، ليس
بالطويل ولا بالقصير (٣١) . وكان لا يشرب
الخمرة ، ولا يلعب النرد والشطرنج (٣٢) .

□ وفاته :

توفي بمنزله خارج باب البحر في يوم
السبت بعد العصر ، الثامن والعشرين من
صفر سنة ٧٤٥ هـ « ودفن في القد بمقبرة
الصوفية خارج باب النصر ، وصلى عليه
بالجامع الأموي بدمشق صلاة الغائب (٣٣) .

وقيل : انه توفي عشية يوم السبت
السابع والعشرين من صفر سنة خمس
وأربعين وسبعمائة ، بمنزله خارج باب البحر ،
ودفن من القد خارج باب النصر بترربة
الصوفية (٣٤) .

وقيل : بتربته بالبرقية (٣٥) .

وقيل : انه توفي سنة ٧٤٣ هـ ، وقد
أنكر المقرئ على من شك في تاريخ وفاته ،
بقوله « وما وقع في كلام كثير من أهل المغرب
أن أبا حيان توفي سنة ثلاث وأربعين وسبعمائة
غير ظاهر ، لأن أهل المشرق أعرف بذلك ،
اذ توفي عندهم ، وقد تقدم أنه توفي سنة
خمس وأربعين ، فعلى كلام أهل المشرق في
هذا المعول ، والله أعلم (٣٦) :

ب - آثاره (٣٧) :

- ١ - تفسير المقرب .
- ٢ - التدريب في تمثيل التريب .
- ٣ - المبدع المخلص من المتع .
- ٤ - الموفور في شرح ابن عصفور
- ٥ - التذليل والتكميل في شرح التسهيل

في الخلاف العالي في فروع الشافعية ، لاهن
حزم الظاهري المتوفى سنة ٤٥٦ هـ ، ثم
اختصر أبو حيان هذا الكتاب باسم « الأنور
الأجلى في اختصار المحلى » ، وقد ذكر هذا
الكتاب في تصانيفه لتلميذه الصفدي (٢٦) .
وعندما قدم الى مصر ، ورأى مذهب الظاهر
مهجوراً فيها تمذهب للشافعي (٢٧) . ولعل
البحث عن لقمة العيش هو الذي كان يتحكم
في تبديل مذهبه ، فهو يجاري أهل مصر في
مذهبهم ، ليضمن حياة مستقرة ، ورزقاً وفراً ،
يدل على ذلك أنه لما دخل مصر ، وتقلد بمذهب
الشافعي ، وسئل عن ذلك ، فقال بحسب
البلدة (٢٨) .

وكان شديد الحملة على المتسترين
بالاسلام في عصره ، يقول « وما زال في كل
عصر منافقون يستترون بالاسلام ، ويحضرون
الصلوات كالمثفلسين الموجودين في عصرنا
هذا (٢٩) . وكان يعجب من هؤلاء الذين
يشتغلون بجهالات الفلسفة في مصر ، من غير
أن ينكر ذلك أحد ، يقول « ولما حللت بديار
مصر ، ورأيت كثيراً من أهلها يشتغلون
بجهالات الفلاسفة ظاهراً من غير أن ينكر ذلك
أحد ، تعجبت من ذلك ، اذ كنا نشأنا في جزيرة
الأندلس على التبرؤ من ذلك ، والانكار له ،
وأنه اذا بيع كتاب في المنطق انما يباع خفية ،
وأنه لا يتجاسر أن ينطق بلفظه انما يسمونه :
المفعل ، حتى ان صاحبنا وزير الملك ابن
الأحمر أبا عبد الله محمد بن عبد الرحمن
المعروف بابن الحكيم ، كتب الينا كتاباً من
الأندلس ، يسألني أن أشتري أو أستنسخ كتاباً
لبعض شيوخنا في المنطق ، فلم يتجاسر أن
ينطق بالمنطق ، وهو وزير فسماء في كتابه
بالمفعل (٣٠) .

□ صفاته وأخلاقه :

كان أبو حيان كثير الضحك والانبساط

- ٦ - التخييل المخلص من شرح التسهيل
٧ - التكميل في شرح التسهيل
٨ - منهج السالك
٩ - الارتشاف
١٠ - رسالة غريب القرآن على لغات القبائل
١١ - غاية الاحسان في علم اللسان
١٢ - النكت الحسان في شرح غاية الاحسان
١٣ - اللعة البدرية في علم العربية
١٤ - الشذا في أحكام كذا
١٥ - تحفة الأريب بما في القرآن من الغريب
١٦ - الارتضاء في الفرق بين الضاد والظاء
١٧ - التذكرة
١٨ - القول الفصل في أحكام الفصل
١٩ - الشذرة
٢٠ - شرح كتاب سيبويه
٢١ - التجريد لأحكام سيبويه
٢٢ - كتاب الأسفار المخلص من شرح سيبويه
للفصاف
٢٣ - نهاية الاغراب في علمي التصريف
والاغراب
٢٤ - فضل النحو
٢٥ - الأفعال في لسان الترك
٢٦ - الادراك لسان الأتراك
٢٧ - زهو الملك في نحو الترك
٢٨ - منطلق الخرس في لسان الفرس
٢٩ - نور الفيش في لسان الحبش
٣٠ - المخبور في لسان البشور
٣١ - البحر المحيط
٣٢ - النهر المساد من البحر
٣٣ - جزء في الحديث
٣٤ - الأنور الأجل في اختصار المحلي
٣٥ - الوهاج في اختصار المنهاج
٣٦ - الاعلام بأركان الاسلام
٣٧ - مسلك الرشيد في تجريد مسائل نهاية
ابن رشد
- ٣٨ - المورد الغمر في قراءة أبي عمرو
٣٩ - المزن الهامر في قراءة ابن عامر
٤٠ - الأثير في قراءة ابن كثير
٤١ - النافع في قراءة نافع
٤٢ - الرزمة في قراءة حمزة
٤٣ - النير الجلي في قراءة زيد بن علي
٤٤ - الروض الباسم في قراءة عاصم
٤٥ - غاية المطلوب في قراءة يعقوب
٤٦ - تقريب الثاني في قراءة الكساني
٤٧ - عقد اللآلئ في القراءات السبع العوالي
٤٨ - الحلل الحالية في أسانيد القراءات
العالية
٤٩ - تحفة الندس في نعاة الأندلس
٥٠ - مجاني الهصر في آداب وتواريخ أهل
المصر
٥١ - نقد الشعر
٥٢ - خلاصة التبيان في علمي البديع والبيان
٥٣ - الأبيات الوافية في علم القافية
٥٤ - يواقيت السحر و نوافل السحر في
دماث الشعر
٥٥ - نشر الزهر في نظم الزهر
٥٦ - ديوان أبي حيان
٥٧ - نكت الأسامي
٥٨ - بغية الظلمان من فوائد أبي حيان
٥٩ - الاماع في افساد اجازة الطباع
٦٠ - فهرست مسموعات
٦١ - قطر الحبي في جواب أسئلة الذهبي
٦٢ - النضار في المسلاة عن نضار
٦٣ - نفحة المسك في سيرة الترك
٦٤ - مشيخة ابن أبي المنصور
٦٥ - كتاب المقصور . وهو مختصر لتحفة
الممدود في المقصور والممدود لابن مالك
« ينظر التذييل والتكميل ٣٤٣/٥ » .

□ اسم الكتاب :

قال أبو حيان في مقدمة الارتشاف (٣٨)
« ولما كمل هذا الكتاب خلوا مبانيه من
التشبيح (٣٩) والتعقيد ، خلوا معانيه للمفيد
والمستفيد سميته ارتشاف المضرب (٤٠) من
لسان العرب .

□ دواعي تأليف الكتاب :

كان ابن مالك قد ألف كتاباً باسم
« تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد » وهو
كتاب جامع للنحو والصرف ، وقد حظي هذا
الكتاب بشروح كثيرة ، كان من أهمها شرح
ابن مالك نفسه ، ويقال (٤١) ان ابن مالك
لم يكمل شرحه ، بل وصل فيه الى باب مصادر
غير الثلاثي .

□ ترتيب موضوعات الكتاب :

جاء ترتيبه لموضوعات كتابه الارتشاف
وتبويبها ، بمد خبرة عميقة في اللغة ،
واحاطة ، تامة بقواعدها وأحكامها ، يظهر
ذلك في دقة العرض ، وبسهولة الترتيب ، فهو
يحصر موضوعات الباب الواحد ، ويجمع بين
المتجانس منها ، بحيث يبدو ما تضمنته هذه
الأبواب من معلومات وحقائق قريبة من
الدارسين . فنجده قد تكلم على الصرف أولاً
ثم النحو ، مقدماً الصرف على النحو خلافاً
لما درج عليه النحاة من تقديم النحو على
الصرف . قال ابن جنى ، انك لا تكاد تجد
كتاباً في النحو الا والتصريف في آخره ، (٤٢) .

وقد انفرد أبو حيان بهذا الترتيب الذي
يتفق مع وجهة نظر الدراسات اللغوية
الحديثة ومنهجها .

واذا أردنا أن نتمسك طريقتة في ترتيب
الموضوعات في كتابه ، فانه لا بد أن نلقي

وكان أبو حيان من الذين اهتموا بشرح
التسهيل ، حيث طلب منه بعض طلاب العلم
أن يشرح كتاب ابن مالك من أوله حتى آخره ،
قال أبو حيان « كان من بعض المهتمين بهذا
العلم تشوق الى أن يشرح الكتاب كاملاً ،
ولا أترك منه مكان حلى عاطلاً ، ليكون كله
جارياً في الشرح على سنن واحد ، وحاوياً
ما أغفل من الزوائد والفوائد ، فالشارح
لكلام غيره ليس كالشارح لكلام نفسه » (٤٣)
ونستطيع من مقدمة الارتشاف أن نستشف
دواعي تأليفه للارتشاف ، حيث يقول :
« أما بعد ، فإن علم النحو صعب المرام ،
مستعص على الأفهام ، لا ينفذ في معرفته الا
الذهن السليم ، والفكر المرتاض المستقيم ،
وكان من تقدمنا قد انتزع من الكتاب
تأليف قليلة الأحكام ، عادمة الاتقان والأحكام ،
يجلها النقد ، وينحل منها المقد ، وربما
أهملوا كثيراً من الأبواب ، وأغفلوا ما فيه من

تمددت مصادره ، كما تمددت مصادره هذا الكتاب ويمكننا حصرها فيما يلي :

١ - كتاب سيبويه ، فقد أكثر من الاستشهاد به ، فلا تكاد تمضي صفحة من صفحات الارتشاف الا وتجد اسم سيبويه يتردد فيها غير مرة ، حتى يخيل للقارئ أن أبا حيان قد أفرغ كتاب سيبويه في الارتشاف .

٢ - كتاب العين ، للخليل بن أحمد الفراهيدي المتوفى سنة ١٧٥ هـ .

٣ - كتاب المختضب للمبرد ، المتوفى سنة ٢٨٥ هـ .

٤ - كتاب الأصول ، لابن السراج المتوفى سنة ٣١٦ هـ .

٥ - كتاب الافصح ، لمحمد بن هشام الخضراوي المتوفى سنة ٦٤٦ هـ .

٦ - كتاب البديع ، لمحمد بن مسعود الغزني ابن الزكي المتوفى سنة ٤٢١ هـ .

٧ - كتاب البسيط ، لضياء الدين بن العلي .

٨ - كتاب درة الفواص للحريري .

٩ - كتاب رصف المباني من حروف المعاني ، للمالقي .

١٠ - كتاب شرح التسهيل ، لابن مالك .

١١ - كتاب الأوسط ، لأبي الحسن سميد ابن مسعدة ، الأخفش الأوسط .

١٢ - كتاب البهي ، للكسائي المتوفى سنة ١٨٩ هـ .

١٣ - الفرخ ، للجرمي المتوفى سنة ٢٢٥ هـ .

١٤ - الخصائص ، لابن جني .

١٥ - كتاب التمام في تفسير أشعار هذيل لابن جني .

نظرة على ما ارتأه من ترتيب للموضوعات النحوية ، مخالفاً في ذلك ابن مالك في التسهيل . فمن ذلك مثلاً أن ابن مالك رتب المعارف جندة على النحو الآتي : المضمر ، العلم ، الموصول ، الإشارة ، المرفوع بال .

أما ترتيب المعارف عند أبي حيان فقد جاء على النحو الآتي : المضمر ، العلم ، اسم الإشارة ، المرفوع بالأداة ، الاسم الموصول .

إن التشابه بين الترتيبين واضح ، ولكن أبا حيان قدم اسم الإشارة على الاسم الموصول ويبدو أن هذا التقديم أدق ، وأكثر صحة ، فاسم الإشارة مقدم على الاسم الموصول في التصريف ، والإشارة ملازمة للتصريف . وقد نسب إلى ابن السراج أنه قد قدم اسم الإشارة على سائر المعارف (١١) .

وقد علق السيوطي على ترتيب ابن مالك بقوله « وقد قدم ابن مالك في التسهيل باب الموصول على باب الإشارة مع أنه عنده مؤخر عنه في الرتبة ، وليس لما صنعه وجه من المناسبة » (١٥) .

ومن الجدير بالذكر أن أبا حيان قد أدخل باب الحقيقة والمجاز ضمن أبواب كتابه ، لما لذلك من أثر في فصاحة اللغة ، لأن التركيب قد يقتضي بظاهره شيئاً ، ويصد عن العمل على الظاهر صاد ، فيحتاج إلى أن يحصل التركيب على غير الظاهر وهو المجاز .

وهكذا نرى أن أبا حيان يتبع نهجاً علمياً دقيقاً في عرض موضوعات كتابه وتبويبها ، متشياً مع منهجه في التيسير ، ودقة التصنيف ، بحيث تبدو الحقائق والأحكام النحوية قريبة من المتعلمين .

□ مصادر الكتاب :

لم أجد - فيما أعلم - كتاباً نحوياً

٤١- الايضاح ، والحلييات ، والبنداديات
والعسكريات والبصريات والهيئيات
والاهفال والتذكرة ، والحروف ،
والحجة ، وكتاب الشعر ، لأبي علي
الفارسي .

٤٢- نفع الفلل ، لأبي بكر محمد بن ميمون .
٤٣- المنع ، لابن الباذر .
٤٤- صحيح البخاري .
٤٥- الروض الأنت - للسهيلي .

□ الحدود والمصطلحات النحوية :

كان لاهتمام النحاة في الحدود
والتعريفات أثر كبير في تأثرهم بالقواعد
المنطقية والفلسفية ومن الواضح أننا لا نجد
هذه الدقة في التعريفات مثلاً عند سيبويه ،
كما جاءت عند من أتى بعده من النحاة
المؤخرين ، فسيبويه كان يعنى في توضيح
الأبواب النحوية بالتمثيل ، وذكر الشواهد (٤٦)
في أكثر الأحيان ، ولم يفرق فيما يندرج
تحت التعريف ، أو يخرج عنه ، بل كان يعمد
الى ذكر الأقسام المنطوية عليها الباب (٤٧) .

وقد ازدادت غناية النحاة بالتعريفات ،
وغالى بعضهم في ذلك حتى أصبحت تلك
التعريفات تمتج بالمنطق والفلسفة . ويظهر
هذا بصورة جلية عند النحاة المتأخرين ،
كأبن الحاجب ، والرضي وابن الخشاب
وغيرهم .

وإذا أردنا أن نتبين طريقة أبي حيان
في التعريف ، وتحليل الحدود ، فإنا نجد ذلك
يسير في اتجاهين :

الأول : أنه كان يذكر الحدود
والتعريفات في بداية الباب ، فهو يورد تعريفاً
عاماً لها ، ثم يقوم بتحليل كامل لهذا الحد ،
بحيث يبيده عن الغموض ، أو اللبس الذي
قد يلحق به . يقول في باب الازهار

١٦- مجالس ثعلب ، لأحمد بن يحيى .

١٧- النهاية ، لابن الغبار .

١٨- الفرة ، لابن الدمان .

١٩- المنصف ، للمازني .

٢٠- المفصل ، للزمخشري .

٢١- المحكم والمخصص لابن سيده .

٢٢- الانصاف ، لأبي البركات بن الأنباري .

٢٣- الترشيح ، لأبي بكر خطاب بن يوسف

ابن هلال القرطبي .

٢٤- المستوفى ، لأبي سعيد علي بن مسعود

الفرخان .

٢٥- شرح الخلاصة ، لبدر الدين بن مالك .

٢٦- شرح كتاب سيبويه للخشني ، محمد

ابن مسعود أبو بكر الخشني المتوفى

سنة ٥٤٤ هـ .

٢٧- طبقات الشعراء ، لابن سلام .

٢٨- النكت على الايضاح ، لأبي علي الحسن

ابن علي بن حمدون الأسدي المعروف

بالجلولي .

٢٩- النقد ، لابن الحاج ، أحمد بن محمد

ابن أحمد الأزدي المتوفى سنة ٦٤٧ هـ .

٣٠- التوطئة ، لأبي علي الشلوبين المتوفى

سنة ٦٤٥ هـ .

٣١- الانتخاب ، لعبد الله بن هشام الحضرمي .

٣٢- المفتاح ، لابن مصفور .

٣٣- شرح الجمل الصغير لابن مصفور .

٣٤- شرح الشافية الكافية لابن مالك .

٣٥- التسهيل ، لابن مالك .

٣٦- نوادر ابن الأعرابي .

٣٧- نوادر أبي زيد الأنصاري .

٣٨- معاني القرآن - للفراء .

٣٩- التصريف ، لابن كيسان .

٤٠- الحقائق ، لابن كيسان .

وتصور الموضوع واضحاً في أكثر الأبواب النحوية ، فلا ضرورة تدعو إلى الاسهاب فيما يدخل تحت التعريف أو يخرج عنه .
ومهما يكن من أمر فإن أبا حيان يمثل مرحلة من مراحل التطور للتعريف النحوي .

أما المصطلحات النحوية التي نستعملها الآن فقد مرت بتطورات قبل أن تستقر على الشكل المألوف لدينا . وحسبنا أن ننظر في كتاب سيبويه الذي يمد المصدر الأول الذي استقى منه النحاة علم النحو واصطلاحاته ، لنندرك ما طرأ على هذه المصطلحات من تغير وتطور .

أي أن المصطلحات النحوية قد مرت بمراحل وتدرجت إلى أن ثبتت واستقرت في القرن الرابع الهجري ، وكان دور النحاة الذين جاءوا بعد هذا لم يتجاوز الاختيار والتسليم بما شاع منها .

وجاء أبو حيان في وقت وصلت فيه المصطلحات النحوية إلى وضع أخير ، وأصبحت معروفة به . وعلى هذا فإنه ليس من الممكن أن يحاول تغيير اصطلاح قد شاع تداوله بين المتعلمين والنحاة .

وهكذا نلاحظ أن أغلب المصطلحات التي استعملها أبو حيان كانت بصرية ، وكان دوره مقصوراً على ما شاع من هذه المصطلحات وعم استعماله .

□ أسلوب أبي حيان في الارتشاف :

استطاع أبو حيان أن يقدم لنا تلك المسائل النحوية ، والحقائق العلمية في كتابه ، بأسلوب يتسم في أغلب أحواله بالبساطة والدقة ، فكان يعتمد على الموازنة الدقيقة بين آراء النحاة ، ثم يختار أكثرها استعمالاً

« الإعراب في اللغة : الإبانة أعرب عن حاجته أبان عنها .

والتحسين : أعربت الشيء حسنته .

والتغيير : عربت معدة الرجل ، وأعربها الله : غيرها .

والانتقال : عربت الدابت في مرعاها : جالت .

وأما الإعراب في الاصطلاح : فذهبت طائفة إلى أنه نفسه هو الحركات اللاحقة آخر الممرات من الأسماء والأفعال ، وعلى هذا فالإعراب عندهم لفظي ، وهو اختيار ابن خروف وطائفة : إلى أن الإعراب معنوي ، وهو تغيير في آخر الكلمة ، أو ما كالأخر لمامل دخل عليها نفسها .

ثانياً : كان يميل إلى عدم الإضال في تحليل الحدود والتعريفات ، وذلك في أغلب أبواب الكتاب ، وكأنه يرى أن التعريف وسيلة لتصور الموضوع ، لا غاية مقصودة ، وإذا كان الهدف من التعريف والحد ، هو التبيين والوضوح ، فإن الأبواب النحوية الواضحة لا تحتاج إلى حد ، ولهذا نجد أبا حيان يردد عبارة ، أن هذا لا يحتاج إلى رسم (٢٨) ولا إلى حد (٢٩) .

فمن ذلك قوله في باب التابع : وهو محصور بالمد ، ولا يحتاج إلى رسم ، ولا حد ، وهو النعت ، وعطف البيان ، والتوكيد ، والبدل ، وعطف النسق .

وفي تعريف التوكيد يقول : التوكيد معنوي ولفظي ، والمعنوي تابع بالفاظ مخصوصة فلا يحتاج إلى حد ولا رسم .

وهكذا نرى أن أبا حيان لم يهتم كثيراً بالحدود والتعريفات ، واعتقد أن هذه النظرة صحيحة ، لأنه ما دام معنى التعريف



القرآن الكريم ، وقسم القراءات الى متواترة وشاذة (٥٥) .

وقد عني بالقراءة المتواترة ، والشاذة ، لأن هذه القراءات جاءت على لغة العرب قياساً وشاذها ، ويظهر ذلك فيما يلي :

١ - كان يرجع بالقراءة الى اللغة يلتبس لها شاهداً فيرويه ، أو نظيراً فيقيسها عليه ، فنراه يستشهد على جواز حذف الحركة الظاهرة من الأسماء والأفعال اعتماداً على لغة تميم يقول في باب الاعراب « وإذا كان حرفي الاعراب صحيحاً فلا يجوز الا ظهور الاعراب فيه ، وحذف الحركة منه خصه اصحابنا بالشعر ، وذهب المبرد الى أنه لا يجوز ذلك الا في الشعر وذهب بعضهم الى جواز ذلك وإن كان قليلاً ، ومنه قراءة من قرأ « وبمولتهن » (٥٦) بسكون التاء ، وما حكاه أبو زيد « وورسلنا » (٥٧) . وحكى أبو عمرو أن لغة تميم تسكين المرفوع من نحو : يعلمهم ، وقراءة « بارتكم » (٥٨) « ومكر السيم » (٥٩) في الوصل بسكون الميم واللام والهمزة . وقد دافع أبو حيان عن هذه القراءة ، ورد على من يلحن قراءها . جاء في البحر المحيط : قرأ مسلمة بن محارب (بمولتهن) بسكون التاء فراراً من ثقل توالي الحركات ، وهو مثل ما حكى أبو زيد (وورسلنا) بسكون اللام . وقد منع المبرد التسكين في حركة الاعراب ، وزعم أن قراءة أبي عمرو لنحو : قال أبو حيان : وما ذهب اليه ليس بشيء ، لأن أبا عمرو لم يقرأ الا بأثر عن رسول الله ﷺ ، ولغة العرب توافقه ، فانكار المبرد لذلك منكر . وما يدل على صحة قراءة أبي عمرو ما حكاه أبو زيد من قوله تعالى « وورسلنا لديهم يكتبون » (٦٠) .

وأصحها نقلاً ورواية . أي أنه يأخذ بالنقل والرواية ثم بالاستقراء والتحليل .

وكان أبو حيان يتحرى صحة النقل معتمداً في ذلك على صحة الرواية ، ونجد في الارتشاف كثيراً من العبارات التي تدل على ذلك مثل : ويروى عن بعض العرب ، وقالت الاعراب . . . وحكى قطرب ، وحكى يعقوب . . . وكقوله : انتهت هذه المسائل من كلام الفراء . . . وكقوله : والذي حكيناه نقلناه عن أبي جعفر النحاس .

□ اهتمامه باللهجات والقراءات :

كان أبو حيان شديد الاهتمام بلغات القبائل ، ويظهر ذلك جلياً في كتابه البحر المحيط ، فقد بلغ عدد اللهجات التي عزا اليها أربعاً وستين قبيلة (٥١) .

وقد قال أبو حيان : كل ما كان لغة قبيلة يقاس عليه (٥١) .

وكان يأخذ بالمنتسول من اللغات ، ولا يذهب الى استكراهها ، يظهر ذلك عند تفسيره لقوله تعالى « ولا تقر بها هذه الشجرة » (٥٢) . قرئ الشجرة بكسر الشين ، وقرئ أيضاً الشيرة بكسر الشين والياء المفتوحة بعدها ، وأكره أبو عمرو هذه القراءة ، قال أبو حيان : وينبغي أن لا يكرهها ، لأنه لغة منقولة فيها (٥٣) .

وهذا الاهتمام باللهجات انما يرجع الى ما بين اللهجة والقراءات والنحو من ارتباط وثيق اذ القراءات تعتمد في أوجه خلافها على ما بين اللهجات من فروق وخلاف ، كما أن لهجات القبائل ما هي الا نحو من نحو اللغة الفصحى وطريق منه (٥٤) .

أما القراءات فقد عرفها بأنها العلم الذي يبحث فيه عن كيفية النطق بالفاظ

٢ - إذا كانت القراءات متواترة ، فإنه لا يرجح بينها لصحتها ، وثبوت روايتها ، يقول في تفسيره لقوله تعالى « واذ اعدنا موسى أربعين ليلة » (١١) . قرأ الجمهور : واعدنا ، وقرأ أبو عمرو : واعدنا بغير الف . ولا حجة لترجيح إحدى القراءتين على الأخرى ، لأن كلا منهما متواتر ، فهما في الصحة على حد السواء (١٢) .

وخلاصة الأمر أن أبا حيان كان كثير الدفاع عن القراءات المتواترة والرد على من يلحن قراءها .

أما القراءات الشاذة فلم يكن أبو حيان أول من اهتم بها ، واجتهد في تخريجها بل نجد أن ابن جني قد جمع القراءات في كتابه المحتسب .

فكان أبو حيان يعمل على توجيه القراءة الشاذة وتخريجها ، فرجعها إلى اللغة ، أو إلى لهجة من اللهجات العربية ، باحثاً لها عن شاهد أو توجيه . من ذلك : حكى اللحياني عن بعض العرب أنه ينصب بـ « لم » وخرج أبو حيان على ذلك قراءة من قرأ « ألم نشرح لك صدرك » (١٣) بنصب الحاء . وقال أبو حيان في البحر المحيط : قرأ الجمهور بجزم الحاء لدخول الجازم ، وقرأ أبو جعفر بفتحها ، وخرجه ابن عطية في كتابه على أنه : ألم نشرحن ، فأبدل من النون ألفاً ، ثم حذفها تخفيفاً . ثم قال أبو حيان : ولهذه القراءة تخريج أحسن من هذا كله ، وهو أنه لغة لبعض العرب ، حكاهما اللحياني في نوادره ، وهي الجزم بلن ، والنصب بـ (لم) مكرس المعروف عند الناس (١٤) .

ويلاحظ أن منهج أبي حيان في تنبيه للقراءات والاحتجاج لها ، يتفق مع منهج

المحتسب لابن جني ، والحجة لأبي علي الفارسي ، وذلك في أنه يمرض القراءة ومن قرأ بها ، ثم أنه كان يرجعها إلى اللغة ليلتس لها شاهداً فريوياً ، أو يرجع بها إلى إحدى لهجات القبائل .

□ الاحتجاج بالحديث النبوي الشريف :

تعد قضية الاحتجاج بالحديث النبوي الشريف من القضايا الهامة التي دار حولها نقاش وخلاف ، ويمكننا حصر هذا الخلاف في اتجاهات ثلاثة (١٥) .

١ - الاتجاه الأول رفض الاحتجاج بالحديث في المسائل النحوية ، وكان في طليعتهم أبو حيان وأبو الحسن بن الضائع المتوفى سنة ٦٨٠ هـ .

٢ - الاتجاه الثاني : جواز الاحتجاج به ، وكان في طليعتهم ابن مالك .

٣ - الاتجاه الثالث : وقف موقفاً وسطاً بين الاتجاه الأول والثاني ، ويمثل هذا الاتجاه الشاطبي .

وقد عرف عن أبي حيان أنه يمثل من يرفضون الاحتجاج بالحديث النبوي ، وعرف عنه أيضاً أنه قد تعامل كثيراً على ابن مالك عندما جاز الاستشهاد بالحديث الشريف . ولكن الأحاديث التي أوردها أبو حيان واحتج بها في أثناء عرضه للمسائل النحوية تخالف ما جاء عنه ، وتناقض ما قاله في ابن مالك . واليك بعض الأمثلة التي تدل على استشهاد أبي حيان في أثناء عرضه للمسائل النحوية .

١ - ما جاء في كلامه على جواز دخول الضمير بين ها التنبيه ، واسم الإشارة ، ثم ذكر الحديث : ها أنا ذا يا رسول الله (١٦) .

من محمد رسول الله الى مرقل عظيم
الروم (٧٣) •

٧ - ما جاء في اثناء كلامه على المضاف الى
ياء المتكلم على قلب واو (مخرجو) الى
ياء ، وادغامها في ياء المتكلم ، يقول :
وهذه الياء في ضاربي وشبهه مفتوحة
كقوله :

اودى بني واعقبوني حسرة
عند الرقاد وهبرة لا تقلع

وفي الحديث : او مخرجي هم (٧٤) •

٨ - ما جاء في اثناء كلامه على جواز افراد
اسم التفضيل ، او جمعه اذا اضيف الى
معرفة ، يقول : فاذا كان مضافا الى
معرفة ، فالذي عليه الجمهور ان الفعل
اذا اضيف الى معرفة لا يخلو من
التفضيل البتة ، ويكون بعض ما يضاف
اليه ، وثارة تفرد ، وان كانت مضافة
كقوله تعالى : ولتجدنهم احرص
الناس على حياة ، (٧٥) ، وثارة تجمع
كقوله تعالى : وكذلك جعلنا في كل قرية
اكابر مجرميها ، (٧٦) وفي الحديث : ألا
اخبركم بأحبكم اليّ وأقربكم مني
مجالس يوم القيامة أحاسنكم أخلاقا •
فأفرد أحب وأقرب ، وجمع أحسن (٧٧) •

٩ - ما جاء في كلامه على لزوم لام الأمر
اذا أسند الفعل الى غير الفاعل المخاطب
وأورد على ذلك الحديث : قوموا
فلاصل لكم (٧٨) •

١٠ - ما جاء في اثناء كلامه على معمول
الصفة المشبهة ليدل على جواز اتباع
معمول الصفة المشبهة بجميع التوابع
ما عدا الصفة ، فانه لم يسمع من كلامهم ،

٢ - ما جاء عند كلامه على حذف خبر
لا النافية للجنس ، يقول : ومن حذف
الخبر قوله تعالى ، قالوا لا خير ، (٦٧) ،
« فلا فوت » (٦٨) ، ثم قال : ولا ضرر ولا
طيرة ، ولا عدوى (٦٩) •

٣ - ما جاء عند كلامه على ظن وأخواتها
بان (ان) المكسورة اذا خففت اهللت
ويجب أن يؤتى بلام الفارقة بين ان
المؤكد ، وان النافية ، ثم قال : وقد
جاءت اللام محذوفة في قول الشاعر :

انا ابن اباة الضيم من آل مالك

وان مالك كانت كرام المعادن

وفيما روى في الحديث : ان كان رسول
الله ﷺ يحب العلواء والفسل • أي : لكرام
المعادن ، ولحب العلواء ، وذلك لدلالة
الكلام على أن الخبر مثبت لا منفي (٧٠) •

٤ - ما جاء في اثناء كلامه على مسوغات
الابتداء بالكرة وتخصيصها بالاضافة
ذكر الحديث : خمس صلوات كتبهن
الله علم العباد (٧١) •

٥ - ما جاء في اثناء كلامه على ان « بيد »
تأتي للاستثناء ، قال : وتساوي بيد
غير وتضاف الى أن وصلتها ، وتقع في
الاستثناء المنقطع ، وفي الحديث : أنا
الفصح من نطق بالضاد بيد أني من
قريش ، واسترضعت في بني سعد (٧٢) •

٦ - ما جاء عند كلامه على معنى (من) من
انها تأتي لابتداء الغاية في غير المكان •
قال ومثال دخولها لابتداء الغاية في
غير المكان : قرأت من أول سورة البقرة
الى آخرها ••• وتقول اذا كتبت كتابا
من فلان الى فلان • وفي الحديث :

ورغبته في تجريد الأحكام النحوية من التعليل أمر واضح في كتابه ، فقد دعا غير مرة إلى إلغاء هذه التعليلات التي لا تجدي نفعا ، وأخذ على النحاة إغفالهم في تعليل الأحكام النحوية ، وإغفالهم الأحكام والمسائل النحوية التي تستند إلى سماع صحيح ، يقول : والنحويون مولعون بكثرة التعليل ، ولو كانوا يضمنون مكان التعليلات أحكاما نحوية مستندة للسمع الصحيح لكان أجدي وأنفع ، وكثيرا ما نطالع أوراقا في تعليل الحكم الواحد ، ومعارضات ومناقشات ، ورد بعضهم على بعض في ذلك ، وتنقيحات على زعمهم في الحدود ، خصوصا ما صنفه متأخرو المشاركة على مقدمة ابن الحاجب فنسأ من ذلك ، ولا يحصل في أيدينا شيء من العلم (٨١) .

ومما يوضح لنا موقف أبي حيان من التعليل هو ما صرح به في المسائل الآتية :

١ - في مبحث المرف بالأداة يقول : ذكر أصحابنا فيها مذهبين : أحدهما : مذهب جميع النحاة إلا ابن كيسان ، أنها أحادية الوضع ، وهي اللام ، والآخر ألف وصل جاء بها وصلة إلى النطق بالسكان والثاني : مذهب ابن كيسان أنها ثنائية الوضع نحو : قد ، وهل ، وهزتها قطع . ثم قال أبو حيان : وهذا الخلاف في الأداة قليل الجدوى ، وبعض الألسن خال من أداة التعريف . . . وهذه كلها أوضاع لا تعلل (٨٢) .

٢ - اختلف النحاة في ناصب المستثنى على ثمانية أقوال . . . وقد علق أبو حيان على هذا الخلاف بقوله : مثل هذا الخلاف لا يجدي كبير فائدة ، وهي كالخلاف في رافع المبتدأ والخبر ، ورافع الفاعل ، وناصب المفعول ، وإنما الخلاف الذي يجدي هو فيما أدى إلى حكم لفظي ، ومعنى كلامي (٨٣) .

مكذا زعم الزجاج . وقد جاء في الحديث في صفة الدجال : أعور عينه اليمنى . واليمنى صفة لعينه ، وهو ممول للصفة ، فينبغي أن ينظر (٧٩) .

هذه الأحاديث التي احتج بها أبو حيان وإن كانت قليلة ، تدفعنا إلى القول بأن أبا حيان كان من الذين استشهدوا بالأحاديث لتأييد القواعد النحوية ، ولعل ما كان بينه وبين ابن مالك هو الذي جعله يتعامل على ابن مالك ويقف له بالمرصاد .

□ الاحتجاج بالشعر :

كان أبو حيان واسع الاطلاع على أشعار العرب ، ومهتما بحفظها وروايتها ، ومعتمدا عليها في الاستشهاد ، وتشبث الأحكام النحوية ، ونلاحظ في شواهد الشعرية أنه لم يتوسع في دائرة الاستشهاد ، بل جعل شواهد مقصورة على شعراء الطبقة الأولى والثانية والثالثة ، وبهذا يكون قد أخرج الشعراء المحدثين من دائرة الاستشهاد والاحتجاج ، وإن ما ذكره من أبيات لشعراء محدثين كأبي تمام والمتنبي وشار وغيرهم ، لا يحط من موقفه في الاحتجاج ، لأن هذه الأبيات لم ترتفع عنده إلى مرتبة الاحتجاج الذي حظي به شعراء الطبقات الثلاث ، إنما كان ذكره لها من باب الاستئناس ، أو زيادة في إيضاح معنى . كما أنه لم يبين عليها قاعدة نحوية ، وقد صرح غير مرة بأنه لا يستشهد بشعر المولدين وإن كان يشق بمقابل ذلك الشعر (٨٠) .

□ رأي أبي حيان في العلة والعامل والسماع والقياس :

١ - رأيه في العلة : أشار أبو حيان في مقدمة الارتشاف إلى أنه يريد أن يقرب الأحكام النحوية عارية من التدليل والتعليل .

ذلك في أنه لا يمتد برأي لا يستند الى سماع ،
وعلى هذا كان يعدد اختياره لأرمله المصحة
والحكم عليها .

وان نصوص أبي حيان تكشف لنا عن
رأيه في السماع والقياس ، يقول :

فلما اطلعنا على مذاهب الناس في هذه
المسألة ، ولاختلافهم فيها رجعنا عند الاختلاف
الى السماع من العرب ، فما وجدناه منقولا
عنهم أخذنا به ، وما لم ينقل من لسانهم
أطرحناه ، وذلك مذهبا في اثبات الأحكام
النحوية ، أننا نرجع فيها الى السماع . . .
والقياس الذي نذكره نحن في النحو انما
هو بعد تقدير السماع ، فلا تثبت الأحكام
بالقياس انما تثبتها بالسماع من العرب ،
ويكون في الأقيسة اذ ذاك تأنيس وحكمة
لذلك السماع ، ومن تأمل كتاب سيبويه وجده
في أكثره سالكا هذه الطريقة التي اخترناها
في اثبات الأحكام بالسماع . (٨٧) .

فأبو حيان يعتمد النصوص المسموعة
كامل في الاحتجاج للقياس ، وهو في هذا
المنهج يقتربنا من النصوص المسموعة ،
والأساليب الفصيحة التي نطق بها العرب ،
ويمكننا حصر منهجه في السماع والقياس
فيما يلي :

١ - كان أبو حيان يأخذ بالقياس ويعتكم
في قياسه الى اصول العربية .

٢ - كان لا يتوسع في القياس ، فلم يأخذ
المثال الشاذ قاعدة يقيس عليها ، وانما
يبني قواعده واحكامه على الكثير .

٣ - لا يجوز عنده اثبات قاعدة كلية لمحتمل
ظاهر فيه ، وانما يبني القاعدة على
الدليل الذي لا يتطرقه الاحتمال .

٣ - بعد أن ذكر أبو حيان اختلاف
النحاة في وزن (أيا) واشتقاقها ، فانه يقول:
وليس في هذا الاختلاف في أيا ، ولا في وزنه
كبير فائدة (٨٤) .

٤ - وفي بحث المنصوبات يقول :
وكون المفاعيل خمسة هو مذهب البصريين ،
وزعم الكوفيون أنه ليس للفعل الا مفعول
واحد ، وهو المفعول به ، وباقيها مشبه
بالمفعول به . وهذا الخلاف لا يجدي كبير
فائدة (٨٥) .

وبهذه النظرة الى التمايل نتخلص
من تلك التمايل التي ما تزال مكان شكوى في
النحو العربي ، ونتخلص كذلك من تلك
الأفكار الذهنية التي تعود صعوبة النحو الى
جزء كبير منها .

□ رأيه في العامل :

سلك أبو حيان مسلك القدماء في العامل ،
وبما يحدثه من اثر اعرابي في الكلمة وهو
لم يتأثر بدعوة ابن مضاء القرطبي في الغاء
العامل وعدم القول به . بل كان يدعو الى
الغاء الخلافات في تقدير العامل ، لعدم ترتب
حكم نطقي عليها ، فالعامل عنده موجود ،
وله أثر ، ويرى أن الأصل في العامل أن يكون
من الفعل ، ثم من الحرف ، ثم من الاسم ،
وأن العامل لا يؤثر أثرين في محل واحد ،
وأنه لا يجتمع عاملان على ممول واحد الا
في التقدير نحو : ليس زيد بجبان (٨٦) .

خلاصة الأمر أن أبا حيان كان منساقا
مع النحاة في الاهتمام بالموامل اللفظية
والمعنوية ، وأثرها .

□ رأيه في السماع والقياس :

يقوم منهجه العام في القياس على اعتماد
المسموع من كلام العرب والعناية به ، ويظهر

٤ - كان يذهب الى استبعاد التراكييب التي لا تسندها النصوص المسموعة .

٥ - اذا اجتمع السماع والقياس اختصار السماع .

خلاصة القول ان ابا حيان كان يعنى عناية شديدة بالسماع ، ويبني قياسه دائماً على السماع ، ولا يرتضي تلك الأحكام النحوية التي لا تطرد مع قواعد النحو .

□ تأثره بالمذهب الظاهري :

ذكرت المصادر التي ترجمت لأبي حيان انه قد أخذ بالمذهب الظاهري ، ثم اختلف في رجوعه عنه الى المذهب الشافعي . وهنا هنا أن نعرف مدى تأثره بالمذهب الظاهري في معالجه للمسائل النحوية ، وهل كان ظاهرياً حتى في النحو - كما قيل ٩ .

لم يكن اثر المذهب الظاهري مقصوراً على تفسير الآيات ، بل امتد اثره الى النحو العربي ، فقد ظهر ابن مضاء القرطبي المتوفى سنة (٥٩٢ هـ) وكان متمصباً الى الظاهرية ، وقد استلهم هذا المذهب في ثورته على النحو والنحاة ، اذ وجد أن النحو العربي قد تضخم بتقديرات وتاويلات ، وتعليلات ، وأقيسة كثيرة ، وقد تمثلت ثورته في كتابه (الرد على النحاة) الذي يقول فيه ، قصدي في هذا الكتاب ان احذف من النحو ما يستغني النحوي عنه ، وأنبه على ما أجمعوا على الخطأ فيه ، فمن ذلك ادعائهم أن النسب والخفض والجزم لا يكون الا بعامل لفظي ، وأن الرفع منها يكون بعامل لفظي وبعامل معنوي ، (٨٨) .

ولم يقتصر قصده من كتابه على هذا ، بل طالب باسقاط الملل الثواني والثالث (٨٩) ويرى أن العرب قد اخطأوا في حملهم شيء على شيء في القياس يقول : والعرب

أمة حكيمة ، فكيف تشبه شيئاً بشيء وتحكم عليه بحكمه ، وعلة حكم الأصل غير موجودة في الفرع ، واذا فعل واحد من النحويين ذلك جهل ، ولم يقبل قوله ، فلم ينسبون الى العرب ما يجهل به بعضهم بعضاً ، وذلك أنهم لا يقيسون الشيء ، ويعكسون عليه بحكمه ، الا اذا كانت علة حكم الأصل موجودة في الفرع (٩٠) .

وقد اختلفت نظرة الباحثين المحدثين الى موقف ابن مضاء من أفكاره هذه ، فمنهم من رأى أنه قد عمل على تطور النحو وتيسيره ، ومنهم رأى أن الدافع الى دعوته هو الشهرة التي كان يطمح الى تحقيقها ، وهي أن يكون اماماً مشهوراً في العربية ، ومنهم من رأى أنه لم يتصد للنحويين بقصد احياء النحو وتيسيره ، بل كان مدفوعاً الى أن يرد عليهم لما يحمله من عقيدة ظاهرية ، وبعضهم يرى أن ابن مضاء كان مجدداً من ناحية ، ومن ناحية أخرى متفلسف يصطنع فلسفة القرون الوسطى (٩١) .

ومهما يكن من أمر فان ثورة ابن مضاء ذهبت صرخة في واد ، لأن قواعد النحو اقيمت على أسس وأصول ، وبذل فيها النحاة كل ما في استطاعتهم في سبيل اقامة صرح هذه القواعد ، وأن هبوب رياح التغيير لم تستطع أن تحرك شيئاً في التراث النحوي .

ولست أود الاضافة في هذا الموضوع ، لأن الذي يهمنا هو مدى تأثر أبي حيان بدعوة ابن مضاء القرطبي .

يمكننا حصر أوجه الاتفاق والافتراق بين أبي حيان وابن مضاء في الأمور الآتية

١ - تأثر أبو حيان بابن مضاء في دعوته الى طرح التعاليل التي لا تجلي نفعاً ، قال أبو حيان : والنحويون مولعون بكثرة

أما أبو حيان فإنه سلك مسلك القدماء في الاهتمام بالعامل ، وهو على حق في هذا ، لأن انكار العامل فيه انكار للنحو ، وادخال للخلل والاضطراب في المسائل النحوية التي قام عليها تراثنا النحوي .

وخلاصة القول ان القول بظاهريّة أبي حيان في النحو ، وأنه كان ظاهرياً في النحو - كما قيل - إنما هو قول مطلق وأمر مبالغ فيه ، لأن تأثيره بالمذهب الظاهري في منهجه النحوي كان محدوداً ، لا يمكننا القول بأن نحوه كان نحواً ظاهرياً ، وإنما الذي نستطيع أن نقوله هو أن تأثر أبي حيان بالظاهريّة كان كتأثره بأي مذهب نحوي آخر ، فإنه يأخذ منه ما يتشبه مع منهجه وتفكيره في التيسير ، والسهولة .

التعليل ، ولو كانوا يصنعون مكان التعليل أحكاماً نحوية مستندة للسمع الصحيح لكان أجلى وانفع (١٢) .

٢ - تأثر به أيضاً في النساء التمارين غير العملية ، لأنها من وضع النحاة ، ولا يوجد نظائرها في لسان العرب .

٣ - أراد ابن مضاء أن يضيق دائرة القياس على حين نجد أن أبا حيان لا يدعو إلى إلغاء القياس بل كان يأخذ به .

٤ - كان ابن مضاء يدعو في كتابه الرد على النحاة إلى إلغاء نظرية العامل ، فهو يرى مثلاً أن الظرف والجار والمجرور إذا وقعا أخباراً فإنهما لا يتعلقان بعامل محذوف ، وأنه لا عامل ولا معمول .

□ العواشي :

- ٩ - شذرات الذهب ١٤٦/٦ .
- ١٠ - ينظر نفع الطيب ٣٢٠/٣ .
- ١١ - ينظر البحر المحيط ٣/١ .
- ١٢ - ينظر شذرات الذهب ١٤٦/٦ .
- ١٣ - نكت الهميان ص ٢٨١ ، والدور الكامنة ٢٥٢/١ .
- ١٤ - ينظر طبقات الشافعية الكبرى ٣٢/٦ .
- ١٥ - ينظر نهاية النهاية ٢٨٥/٢ ، والبحر المحيط ٧/١ .
- ١٦ - ينظر البحر المحيط ٦/١ ، ٨٣ ، ٣٢٣/١ ، ٤٩٧/٥ .
- وبقية الوعاة ٢٨٠/١ ، ونفع الطيب ٣٠٣/٣ .
- ١٧ - المتوفى سنة ٧٥٦ هـ ، ينظر الدور الكامنة ١٣٤/٣ .
- ١٨ - المتوفى سنة ٧٧٢ هـ ، ينظر الدور الكامنة ٤٦٣/٢ .
- ١٩ - المتوفى سنة ٧٤٩ هـ ، ينظر الدور الكامنة ١١٧/٢ .
- ٢٠ - المتوفى سنة ٧٦٦ هـ ، ينظر الدور الكامنة ٣٧٢/٢ .
- ٢١ - المتوفى سنة ٧٥٦ هـ ، ينظر الدور الكامنة ٣٦٠/١ .
- ٢٢ - المتوفى سنة ٧٧٨ هـ ، ينظر الدور الكامنة ٦١/٥ .
- ٢٣ - المتوفى سنة ٧٤٩ هـ ، ينظر الدور الكامنة ٥٧/١ .
- ٢٤ - بغية الوعاة ٢٨٠/١ .
- ٢٥ - بغية الوعاة ٢٨٠/١ ، والدور الكامنة ٣٠٤/٤ .
- ٢٦ - ينظر نكت الهميان ص ٢٨٣ ، والبحر المحيط ٣٤/٢ .
- ٢٧ - ينظر نكت الهميان ص ٢٨١ ، وشذرات الذهب ١٤٥/٦ .
- ونفع الطيب ٢٩٦/٣ .

★ قال السيوطي : النفذي ، نسبة إلى نفزة قبيلة من البربر . بغية الوعاة ٣٨٠/١ . وقال ياقوت : نفزة - بالفتح - لم السكون - مدينة بالقرب بالاندلس معجم البلدان ٢٩٦/٥ .

★ جيان : بالفتح لم التشديد مدينة لها كورة واسعة بالاندلس ، تتصل بكورة البيرة ، مائلة عن البيرة إلى ناحية الجوف . شرقى قرطبة . بينها وبين قرطبة سبعة عشر فرساً . معجم البلدان ٣ : ١٨٥ .

★★ نفع الطيب : ٢٩٢/٣ .

- ١ - مقدمة ابن خلدون الفصل ٣١ ص ٥٣٧ .
- ٢ - ينظر غاية النهاية ٢٨٥/٢ ، وبغية الوعاة ٢٨٠/١ ، وشذرات الذهب ١٤٦/٦ .
- ٣ - البحر المحيط ١١/١ .
- ٤ - البحر المحيط ٦/١ .
- ٥ - البحر المحيط : ٥/١ وما بعدها .
- ٦ - ينظر منهج السالك في الكلام على الية ابن مالك - لأبي حيان ص ٢٣١ .
- ٧ - ينظر نفع الطيب ٢٩٥/٣ ، والنجوم الزاهرة ١١١/١٠ .
- ٨ - ينظر نفع الطيب ٣٣٨/٣ ، وشذرات الذهب ١٤٦/٦ .



- ٢٨- ينظر بدائع الزهور ١٩٩/١ - ٢٠٠ .
- ٢٩- البحر المحيط ٣٧٧/٣ .
- ٣٠- البحر المحيط ١٤٩/٥ .
- ٣١- ينظر نفع الطيب ٣٢١/٣ .
- ٣٢- البحر المحيط، ٢٤٢/٤ ، ١٤ .
- ٣٣- ينظر نفع الطيب ٢٩٢/٣ ، وشذرات الذهب ١٤٧/٦ ، والدرر الكامنة ٣١٠/٤ .
- ٣٤- ينظر طبقات الشافعية للاستوي ص ٩٧ .
- ٣٥- ينظر غاية النهاية في طبقات القراء ٢٨٦/٢ .
- ٣٦- نفع الطيب ٣١٥/٣ .
- ٣٧- ينظر نفع الطيب ٣٠٧/٣ ، وينظر المطبوع والمخطوط والمفرد منها في كتاب « أبو حيان النهوي » للدكتور خديجة الهديثي ص ١٠١ - ٣٥٩ .
- ٣٨- هذا الكتاب قيد الطباعة .
- ٣٩- التشبيح : التخليط واضطراب الكلام .
- ٤٠- الضرب : العسل الأبيض الغليظ .
- ٤١- انظر بنية الوعاة : ٢٢٥/١ .
- ٤٢- التذيل والتكميل ٥/١ .
- ٤٣- انظر النصف ٤/١ .
- ٤٤- الهمع : ٥٥/١ .
- ٤٥- الهمع : ٧٨/١ .
- ٤٦- انظر الكتاب ٢٥٩/٢ .
- ٤٧- انظر الكتاب ٣٠٣/١ .
- ٤٨- الرسم : هو تعريف الشيء بصفاته العرضية اللازمة فيه .
- ٤٩- الحد : هو تعريف الشيء بصفاته الذاتية .
- ٥٠- انظر اللهجات العربية في التراث - د. علم الدين الجنادي ص ١٤٩ ، ١٥٩ .
- ٥١- المزهر ١٥٣/١ .
- ٥٢- سورة البقرة ، الآية : ٣٥ .
- ٥٣- البحر المحيط : ١٥٨/١ .
- ٥٤- انظر اللهجات العربية في التراث ص ١٥٦ .
- ٥٥- انظر البحر المحيط : ١١/١ .
- ٥٦- سورة البقرة ، الآية : ٢٢٨ .
- ٥٧- سورة الزحرف ، الآية : ٨٠ .
- ٥٨- سورة البقرة ، الآية : ٥٤ .
- ٥٩- سورة طاهر ، الآية : ٤٣ .
- ٦٠- انظر البحر المحيط ٢٠٦/١ ، ١٨٨/٢ .
- ٦١- سورة البقرة ، الآية : ٥١ .
- ٦٢- انظر البحر المحيط : ١٩٩/١ ، ٣٢٣/٢ ، ٨٨/٣ .
- ٦٣- سورة الشرح الآية : ١ .
- ٦٤- البحر المحيط ٤٨٧/٨ ، والارتشاف النورفة ٢٨٤ ، والعتسب ٣٦٦/٢ .
- ٦٥- انظر غزاة الادب ٩/١ - ١٢ ، والاقتراح للسيوطي ص ٢٥ ، والتذيل والتكميل في شرح التسهيل (مخطوط) ١٦٩/٥ .
- ٦٦- الارتشاف : ١٣٦ .
- ٦٧- سورة الشعراء ، الآية : ٥٠ .
- ٦٨- سورة سبا ، الآية : ٥١ .
- ٦٩- الارتشاف : ١٨٥ .
- ٧٠- الارتشاف : ١٨٣ ، والبحر المحيط : ١٦/٧ .
- ٧١- الارتشاف : ١٥٥ .
- ٧٢- الارتشاف ١٨١ ، ومنهج السالك ١٧٧ .
- ٧٣- الارتشاف : ٢٥٩ .
- ٧٤- الارتشاف ٢٨١ ، ومنهج السالك ٣٠٦ .
- ٧٥- سورة البقرة ، الآية : ٩٦ .
- ٧٦- سورة الأنعام ، الآية : ١٢٣ .
- ٧٧- الارتشاف ٣٣٠ ، ومنهج السالك : ٤١١ .
- ٧٨- الارتشاف ١٣٥ ، والتذيل والتكميل : ١٣٩/٥ .
- ٧٩- الارتشاف ٣٧٧ ، ومنهج السالك ٣٦٦ .
- ٨٠- انظر البحر المحيط ٩٠/١ - ٩١ ، ٢٨٠/٣ .
- ٨١- انظر منهج السالك ص ٢٣٠ .
- ٨٢- الارتشاف : ١٣٣ ، والهمع : ٧٩/١ .
- ٨٣- الارتشاف : ٢٢١ ، وينظر شرح النصريح ٣٥٩/١ .
- ٨٤- الارتشاف ١٢٣ .
- ٨٥- الارتشاف : ١٩٥ .
- ٨٦- الارتشاف : ١٠٦ ، والتذيل والتكميل : ١٩٥/٥ .
- ٨٧- انظر التذيل والتكميل : ١٥٣/٣ .
- ٨٨- الرد على النعاة : ٨٥ .
- ٨٩- انظر الرد على النعاة : ١٥١ .
- ٩٠- الرد على النعاة : ١٥٦ .
- ٩١- انظر النحو العربي - لبراهيم السامرائي : ٩٨ ، ١٩٥ ، ومجلة مجمع اللغة بالقاهرة الجزء السابع ص ٧٧ .
- ٩٢- منهج السالك : ٣٣٠ .

ديسقوريدس وكتابه

د. مختار هاشم

ما اشتهر عند العرب أحد من الأطباء الاقدمين اشتهار ثلاثة : ابقراط وجالينوس وديسقوريدس حتى ان ابن النفيس في كتابه الشامل يرمز لهذا بـ د . وحتى ان ابن البيطار لا يدع مادة من كتبه الجامع لمفردات الادوية والانسلية الا ويفرنها بنقل مادة من كتاب ديسقوريدس عندما يجد فيه ما يمالها .

وديسقوريدس طبيب شكشي يوناني حثاشي (١) من عين زربي وهي بلدة كانت واقعة في شمالي سورية وتقع في يومنا هذا في الجمهورية التركية .

وقالوا ان سبب براعة د في هذا الفن انه داوم مدة اربعين سنة على ملاحظة النباتات في احوالها المختلفة حتى وقف على منافعها وخواص بزورها وازهارها وقشورها ولبابها غضة ناضرة او يابسة جافة ، ثم اخبر تلاميذه بما حصل عنده من التجارب عنها واتف كتابه فيها .

نقل العرب هذا الكتاب الى لغتهم في ايام المتوكل الخليفة العباسي المتوفى سنة ٢٤٧ هـ وكان ذلك على يد اسطفان بن باسيل الذي ذكره ابن اصبغة فيمن نقلوا العلم الى العربية وقال : كان يقارب حنين بن اسحق في النقل الا ان عبارة حنين الفصح واحلى .

نقل اسطفان هذا الكتاب من اليونانية الى العربية ثم قرا حنين بن اسحق الترجمة فصحبها واجازها . وكان اسطفان اذا علم ما يقابل بالعربية الاسماء اليونانية ذكره ، واذا لم يعلم ترك اللفظ اليوناني على حاله « انكالا » منه على ان يبعث الله بعده من يعرف ذلك ويقصره باللسان العربي (٢) .

وحمل هذا الكتاب الى الاندلس فيما حمل اليها من تأليف المشاركة او ترجماتهم فانفع به الأطباء ، الا ان الفاظا كثيرة باليونانية ظلت غير مفهومة لعدم ذكر ما يقابلها بالعربية حتى كانت

أيام عبدالرحمن بن محمد الناصر وهو يومئذ صاحب الأندلس فكاتبه رومانوس الثاني (٢) ملك قسطنطينية في سنة سبع وثلاثين وثلاثمائة وهاداه بهدايا لها قدر عظيم منها كتاب ديسقوريدس مصور الحشائش بالتصوير الرومي المجيب ، وكان الكتاب مكتوبا بالاغريقي اي باليوناني القديم ومما جاء في كتاب رومانوس الى الملك الناصر :

« ان كتاب ديسقوريدس لا تجتنى فائدته الا برجل يحسن العبارة باللسان اليوناني ويعرف اشخاص تلك الادوية . فان كان في بلدك من يحسن ذلك فزت ايها الملك بغاية الكتاب » .

قال ابن جلجل : « ولم يكن يومئذ بقرطبة من يقرأ اللسان الاغريقي فبقي كتاب ديسقوريدس في خزانة عبدالرحمن الناصر ولم يترجم الى اللسان العربي . وبقي الكتاب بالأندلس الذي بين ايدي الناس بترجمة اسطفان الواردة من مدينة السلام بغداد .

فلما جابو الناصر رومانوس الملك ساله ان يبحث اليه برجل يتكلم بالاغريقي واللاتيني ليعلم له عبيدا يكونون مترجمين فبعث رومانوس الى الناصر براهب يدعى نيقولا فوصل الى قرطبة سنة اربعين وثلاثمائة . وكان يومئذ بقرطبة من الاطباء قوم لهم بحث وتفتيش وحرص على استخراج ما جهل من اسماء العقاقير كتاب ديسقوريدس بالعربية فصح يبحث هؤلاء النفر تصحيح الوقوف على اشخاص عقاقير كتاب ديسقوريدس بمدينة قرطبة ما ازال الشك فيها من القلوب . وتصحيح النطق باسمائها بلا تصحيف الا القليل منها الذي لا بال له ولا خطر وذلك في مثل عشرة ادوية « انتهى كلام ابن جلجل باختصار يفهم من هذا الكلام ان كتاب ديسقوريدس بقي على ترجمة اسطفان بن باسيل ولم يترجم ترجمة جديدة اندلسية بل ان الاطباء الأندلسيين استعانوا بالراهب نيقولا على فهم معاني الفاظ العقاقير ومعرفة اشخاصها وتصحيح النطق باسمائها ، وبقيت الترجمة الأسطفاية لا تنازعها ترجمة ثانية على ان الأندلسيين والمغاربة اذا كانوا لم ينقلوا الكتاب نقلا جيذا الى العربية فانهم اكملوا النقل البغدادي بالشرح والتفسير (٣) .

وقد وصل الينا من مخطوطات ترجمة اسطفان بن باسيل على ما ذكر الدكتور صلاح الدين المنجد ما يلي :

- ١ - مخطوطة ايا صوفيا بالأستانة .
- ٢ - مخطوطة المكتبة الوطنية بمadrid .
- ٣ - مخطوطة خدا بخش بتنه بالهند .

وقد عني المستشرقان الاسبانيان فيسر دبلر Cesar Dubler والياس طرث Elias Teres بطبع وتحقيق ترجمة اسطفان بن باسيل وصدرت هذه الطبعة في تطوان عام ١٩٥٢ وفي برشلونة عام ١٩٥٧ .

كان اعتمادهما الاساسي على مخطوطة المكتبة الوطنية بمadrid وهما ياتيان في المدخل الى الكتاب الذي حققاه La materia medica de Dioscarides .

بحث ضاف عن المخطوطات العربية لكتاب ديسقوريدس يتناول :

مخطوطة مدريد . M

مخطوطة باريس . P (٥)

مخطوطة الاسكوريال . E

مخطوطات اخرى .

ويشير الى بحوث العلامة الفرنسي Lucien Leclerc وسواه .

ثم يأتين بحث طويل في اربعين صفحة عنوانه :

La transcripcion de los nombres griegos al arabe.

يعالجان في هذا البحث موضوع تعريب الكلمات الاغريقية وما يقابل كل حرف يوناني صامت او صائت من حرف عربي وما يتعلق بذلك من اشكالات . يلي ذلك دراسة تقع في مئة وعشرين صفحة تتناول مقارنة نصوص كتاب ديسقوريدس باللغات الثلاث :

كتاب ديسقوريدس بالافريقية ويرمز له بـ D. W.

كتاب ديسقوريدس بالعربية ويرمز له بـ D. A.

كتاب ديسقوريدس بالقشتالية (٦) ويرمز له بـ D. L.

والمؤلفان يترجمان النصوص الثلاثة الى اللغة الاسبانية ليدرك القارئ الذي يعرف الاسبانية مدى تطابق النصوص ويلبس مدى صحة الترجمة العربية او الترجمة القشتالية (اللاتينية المتأخرة في اسبانيا) وايهما اقرب الى الاصل اليوناني .

والحقيقة ان هذه الطبعة المحققة التي اصدرها المستشرقان الاسبانيان ذات فائدة عظيمة لمن يتصدى لتحقيق مفردات ابن البيطار فهي مذيلة بمسرد في الاختلاف بين المخطوطات المختلفة والتصحيحات وبفهرس بأسماء النباتات وآخر بأسماء الأشخاص والبلدان والمواضع التي يوجد فيها النبات .

والكتب التي تتناول النباتات الطبية والتي تساعد على تحقيق مفردات ابن البيطار كثيرة جداً لا يتسع مجال هذه المقالة لسردها ولكن اشير بخاصة الى الكتاب التالي :

Leclerc, Lucien : Traité des simples d'Ibn El-Beithar, Paris 1877.

وقد استفاد منه الدكتور احمد عيسى في صنع معجمه بأسماء النبات . عدا البحوث التي تتعلق بمفردات ابن البيطار والتي نشرها في المجلة الاسبوية . والى كتابين فرنسيين قديمين يمكن ان يساعدوا في فهم مادة ديسقوريدس :

Dalechamps J. : Histoire générale des plantes, Lyon 1615.

Mattiole. Les commentaires, de M. André Mattiole medecin siennois (٧) sur les six livres de matière médicale (٨) de Dioscoride Amazarbeen traduits de latin en français, Lyon 1567.

كما ان من المفيد مقارنة ترجمة اسطفان بن باسيل المذكورة آنفاً بترجمة لمهران بن منصور ابن مهران رآها الدكتور صلاح الدين المنجد وقال فيها ما يلي :

« هي نسخة نادرة عتيقة خزانة ، من القرن السابع ، مصورة ، فيها انواع النباتات والحشائش المذكورة في الكتاب ، بالالوان . وهذه النسخة اجمل ما ولقت عيناي عليه من مخطوطات ... الى آخر كلامه » .

وذلك ان الطبعة المحققة لكتاب ديستوريدس التي نشرها المستشرقان الاسبانيان الفاضلان لا تخلو من تصحيف كثير نقلاها اليها بكل امانة .

٢ - بعد الحديث من كتاب ديستوريدس لا ارى مندوحة من التعرض لسيرته ، والمعلومات التي نعرفها عنه نزره وقد سبق ان روينا انه طبيب حشائشي شامي من عين زربا فلتر ما تقول عنه دائرة المعارف الفرنسية (٩) :

ديوستوريدس فيدانيوس (١٠) (من نحو ٤٠ - نحو ٩٠ بعد الميلاد) .

ولد بعين زربا في قيليقيا . درس هذا اليوناني من آسيا الصغرى الطب في الاسكندرية ثم في اثينا حيث تتلمذ على ثيو فراستوس . ثم اتى روما فاصبح طبيباً عسكرياً في الفرقة الأجنبية في عهد نيرون وطاف بين سنة ٥٤ و ٦٨ في قسم كبير من اوربا واستفاد من رحلاته تعميق معارفه السريرية والنباتية واستمد منها عناصر كتاب بعد اول وصف للأدوية وتحضيرها .

وهذا الكتاب الواقع في ستة اسفار يدعى الطب العالمي ويحتوي على وصف ستمائة نبات طبي (عدة نباتات منها كانت مجهولة قبل ديستوريدس) مع كيفية استعمالها وسرد الامراض التي تشفى بها .

واذا كان المؤلف غير متمرس بعالم الحيوان اذ كان يروي عنه خزعبلاته فانه كان عارفاً بالأدوية التي هي من اصل معدني وكان اول من ذكر افعال ماء الكلس وسلفات النحاس واسيتات الرصاص والاثمد والزرنيخ والكبريت في المعالجة الدوائية وآخر باب في كتابه يختص بالسوم واضدادها .

ومن الجمع بين معرفته الشخصية الواسعة والمعلومات الدوائية المعروفة في عصره تمكن في كتابه الطب العالمي من توطيد الأسس العلمية لعلم الصيدلة . وكان كتاب ديستوريدس المكتوب باليونانية ملهماً لبلينيوس (١١) كما ذكره جالينوس كثيراً .

وبعد ترجمته الى اللاتينية والعربية كان له تأثير كبير في علم الادوية في الشرق والغرب ، وظل العلماء في فرنسا يتناولونه بالشرح والتعليق حتى آخر القرن الثامن عشر .

لقد اوضحت هذه السيرة الموجزة صورة هذا الطبيب بعض الشيء ، ولكن اسئلة تثيرها هذه السيرة لا اتمالك ان اطرحها :

١ - ماذا يعني كاتب سيرته بقوله « درس هذا اليوناني من آسيا الصغرى الطب في الاسكندرية » .

فهل قال انه يوناني لان كتابه باليونانية اولانه نشأ في آسيا الصغرى كان هذه من بلاد اليونان بلا منازع ، ولم تكن موطن شعوب كثيرة في ذلك الحين ، قد عدت منها في كتابه ما ينيف على خمسة عشر شعباً قد لا يفهم احدهم الاخر الا بلغة مشتركة هي اليونانية وهذا سبب وجيه للكتابة بها . وقد جهدت في تحقيق اسماء هذه الشعوب التي كثيراً ما تأتي اسمائها مصحفة في كتب المفردات العربية بل في كتاب ديسقوريدس نفسه ، وتختلف طريقة نقلها الى الرسم العربي فتكتب مثلاً لوفيا وليفيا ، فاذا قيل لنا انهم يونان موزعون الى قبائل وعشائر قلنا هل الارمن من اليونان ام السريان يونانيون والمعروف ان الرها في جنوب آسيا الصغرى كانت مركز اشعاع للحضارة السريانية ، والغريب ان يأتي احساناً مرادف سرياني لاسم الدواء باللغة اليونانية (١٢) وهذا امر يستحق البحث هل هذا في النسخة الاغريقية الأصلية ام اضافته العرب بعد ترجمة كتاب ديسقوريدس .

ولا اريد اطالة النقاش في هذا الموضوع ولكن اود الانسحاب بهذه الفكرة بالعودة الى مصادر ثلاثة :

اولاً : مقال في الموسوعة الفرنسية (١٣) بعنوان « المدينة الهلنستية » .

« [ظهر] تمثل اقتصادي رافقه شيء من الانصهار الاجتماعي في العلاقات اليومية والزواج المختلط ، فاقبل المصريون والسوريون والآسيويون على تعلم اللغة الاغريقية ، لغة السلطة والأعمال على حين اخذت ديانات الشرق تجذب اليونان المجتئين من ماضيهم والناسين لديانتهم القديمة . وهكذا تحقق ببطء ولكن بعفوية ذلك الانصهار الذي كان الاسكندر يستعجل احداثه والذي كان عاملاً قوياً في وحدة العالم الهليني » .

ثانياً : ذكر شبنغلر Spengler الألماني فيلسوف الحضارات ان النخبة من الغرباء المندمجين في الحضارة الاغريقية الرومانية كانوا ينتحلون اسماء يونانية اذا كانوا فلاسفة او اطباء واسماء لاتينية اذا كانوا من رجال القضاء او رجال القانون او من الادباء . لا يمكن اعطاء النص الأصلي مع الاسف ولكن يمكن استخراجه بانفاق بعض الوقت .

ثالثاً : اشتهر في تاريخ الطب العربي ان السريان اسهموا اسهاماً عظيماً في نقل التراث الاغريقي الى اللغة العربية ، كما اشتهر عند الأوروبيين ان العرب حملوا مشعل الحضارة وحفظوا التراث اليوناني حتى اوصلوه الى الأوروبيين وكان من آثار ذلك ظهور الحضارة الغربية الحديثة ، فلم يكن السريان ولم يكن العرب من بعدهم الا نقلة للتراث الاغريقي وسمى الأوروبيون ظهور الحضارة على ارض بلاد اليونان الأصلية المعجزة الاغريقية . وكما اتمنى ان يقرأ بنو قومي كتاب المؤرخ البريطاني آرنولد توينبي (١٤) وبخاصة ما قاله في الحضارة السريانية والحضارة العربية عسى ان يطرأ تغير على منظورهم الحضاري ويدركوا ان الحضارة العربية هي المعجزة الكبرى . وخلاصة القول ان تاليف ديسقوريدس كتابه بالاغريقية لا يعني انه كان يونانياً .

٢ - والان لننظر الى الموضوع من زاوية ضيقة ونستشف حياته من خلال كتابه الوحيد وما يذكره من النباتات التي شاهدها في منابتها وتبع احوالها المختلفة في بيئتها الطبيعية في

أكثر الأحيان ، وإذا تعذر عليه ذلك استخبر عنها الثقات من أهل البلاد شأنه في ذلك شأن العالم النباتي ابن البيطار وشأن العلماء المحدثين . فهو يقول في مقدمة كتابه :

« وانا أسالك وكل من ينظر في هذا الكتاب أن لا تتفقدوا مقدار قوتنا في الكلام بل عنايتنا بالأشياء في طول التجارب فاني قد عرفت عاصتها بالمساهمة مع سائر ما يجب أن يتقصى معرفته من حالاتها وبعضها مما لم نشاهده» (١٥) استقصينا أمره بالأخبار المتفق عليها واستعجار أهل المواضع التي تكون فيها » .

فذكر النبات عنده مقترن بالمكان الذي شوهد فيه في الغالب ومقد الصلة بين النباتات والامكنة كثير الفائدة إذ يفتح لنا نافذة نطل منها على حياة المؤلف . ونبدأ بصين ذوي مسقط رأسه . . . اننا لا نجد لها ذكراً في نص الكتاب مما يعني انه لم يدرس نباتات المنطقة من أرضها فلذا جئنا الى قيليقية وجدنا انه ذكرها ٨ مرات بهذا الرسم و ٣ مرات برسم قليقيا ومرة برسم قيليقية اي انه ذكرها (١٢ مرة) فلندكر العدد الاجمالي بعد الآن متجاوزين هذه الناحية الشكلية ولننمط امثلة لذلك :

□ المقالة الثالثة :

٢٥ - اسوفس وهو الزوفا

نبات معروف وهو صنفان منه جبلي ومنه بستاني وقد ينبت منه بالبلاد التي تسمى (١٦) قليقيا شيء جيد وقوته مسخرة . . .
الزوفا بالتسمية العلمية *Hyssopus officinalis* L.

٥١ - طرديلسن

ومن الناس من يسمي هذا النبات ايضاً سسالي قريطسون وتفسيره سساليوس قريطي وهو ينبت في الجبل الذي يقال له امانس بالبلاد التي يقال لها قليقيا وهو عشب يستعمل في وقود النار وله بزر مستدير كأنه طبقتان طممه الى الحرافة . . .
اسمه العلمي *Tordylium officinale* L.

٦٤ - سمر نيسون

الذي يسميه أهل قليقيا بطرسالتون وينبت كثيراً بالجبل الذي يقال له امانس (١٧) .
يسمى بلغة العلم *Smyrnum perfoliatum* L. وسمما بعض النباتيين *Smyrnum dioscorides* SPR تخليداً للذكرى د او لربط ماضي علم النبات بحاضره .
جبل طوروس (جاء ذكره مرتين) .

سورية (وردت ١٢ مرة) مثال ذلك :

المقالة الأولى :

٤ - فيفارس وهو السعد :

جاء فيها : والسعد الذي من قيليقيا والذي من سوريا [و] الذي من الجزائر التي يقال لها قوقلادس (١٨) على هذه الصفة .

اسمه العلمي . *Cyperus longus* L.

ذكر الدكتور احمد عيسى المرادف اليوناني بصيغة قبرص تحريفاً .

فينيقي (٢ مرة) .

المقالة الأولى :

٨ - صنعة سوسينين ، وهو دهن السوسن .

... واجود ما يكون من دهن السوسن ما كان من البلاد التي يقال لها فينيقي

السوسن هو . *Iris florentina* L.

٥ - اسفلطس (١٩) وهو الكفر اليهودي :

... وتد يكون بالبلاد التي يقال لها فونيكى والمدينة التي يقال لها سيدوني (٢٠)

بلاد الشام ، الشام (١٠ مرات) ، دمشق (١ مرة) ، منبج (٢ مرتين) .

١٣٩ - بسطاقيا وهو الفستق :

ما كان منه بالشام وكان شبيهاً بالصنوبر فانه جيد للمعدة .

الفستق (٢١) . *Pistacia vera* L.

١٣٥ - قوفو ميلا ، وهو شجرة الاجاص :

هو شجرة معروفة ثمرها يؤكل وهو ردي للمعدة ملين للبطن ، واما ثمر الاجاص الشامي

وخاصة ما كان منه بدمشق فانه اذا جفف كان جيداً للمعدة مسكناً للبطن الاجاص

Prunus domestica L.

فلسطين (٥ مرات) ، بطرا (١ مرة) بيت المقدس (١ مرة) اسقالونيقي (١ مرة) .

المقالة الرابعة : □

١١١ - بالانس موريسقي ، وهو حب البان :

... وقد ثبتت هذه الشجرة ببلاد الحبش ومصر وبلاد العرب وبعض من فلسطين الذي (٢٢)

يسمى بطرا (٢٣) .

سمى علماء النبات المحدثون الشجرة : *Moringa arabica* PERS.

والنسمة اليونانية من بالانس (Balanos : gland, chène) .

ومن موريسقى (جاءت في الطبعة المحققة بنقطة تحتية واحدة تمسكاً بأمانة النقل)، واعتقد ان هذه الكلمة من نفس الأصل الذي اخذ منه الفرنسيون كلمة Maures .

المقالة الثانية :

٢٢ - سيبيا (٢٤) :

سمكة معروفة بناحية بيت المقدس (٢٥) ، اذا طبخت واكل الاسود منها وحصلتها كان عسر الانهضام مليناً للبطن ...

□ المقالة الاولى :

١٠٢ - قوبرس ، وهو شجرة الحناء :

اجوده ما كان من البلاد التي يقال لها اسقالونيقي (٢٦) .

اسمه العلمي Lawsonia alba LAM .

وبالفرنسية Henné, Alcanna, Troène d'Egypte

وهو من فصيلة الحنائيات Lythraceae .

فاذا راجعنا معجم شاسانغ وجدنا : Cupros : Troène (arbrineau) .

فلماذا قالوا Troène d'Egypte اقول ذلك لتمييزها عن نبات آخر يدعى (Cupros) Troène

ويسمى علمياً Ligustrum vulgare L. ومن الفصيلة الزيتونية Famille : oleaceae

يقول الشهابي في معجمه : وثاقية ، جنبه الرباط Ligustrum

لعل بلينيوس اراد هذا المعنى من الكلمة اللاتينية ولم اجد لهذا الشجر اسماً عربياً ، وسماه شرف الغفو بهذا المعنى، اما عيسى فسمى نومه الشائع الياسمين ...

اقول : ان تسمية شرف لهذا النبات بالغفو كان بسبب التباسه بالحناء والحناء

اسماء كثيرة منها الفاغية والغفو فيكون بتسميته خرج من نطاق الفصيلة الى فصيلة اخرى وتسمية

احمد عيسى له بالياسمين خروج من جنس الى جنس فهو يوقع التباساً بين الاجناس النباتية .

بابل (١ مرة) ، بابلون (١ مرة) ، ببولن (١ مرة) .

□ المقالة الاولى :

٧٧ - نلفس ، وهو النفط :

ويسمى اسفلطون هو صفة النفط البابلي ولونه ابيض وقد يوجد منه ايضا ما هو اسود.

حتى يقول : ولكل كفر قوة مانعة من تورم الخراجات ، ملزقة للشعر النابت في الجفون

(يعني فائدته في حالة انتشار الاهداب) ، مُحِلِّلة .

ان المترجم استعمل كلمة كفر ويعني به القفار .

ان كلمة نفطس هي الكلمة العربية (نفط) وقد وضعها في صيغة يونانية فقال نفطس ، لكن الترجمة العرب حين يأخذون كلمة من اليونانية يحافظون على صيغتها .

بلاد العرب (١٦ مرة) عربية (١ مرة) .

مصر (٢٠ مرة) ، اسكندرية (١ مرة) ، نفوسير (٢٧) (١ مرة) ، امونياقن (٢٨) (١ مرة) ، منف (١ مرة) ، الصيد (١ مرة) .

ليبوى (١٢ مرة) .

فسرها لوكير ببلاد المغرب ، وانا على يقين انها (لببسا) ، وقد ورد ذكر المغرب في المقالة الخامسة :

١٠٨ - ليتس سسسطوس :

ومعناه الحجر المشقق يكون هذا الحجر مما يلي : المغرب من البلاد التي يقال لها ايبيريا يتضح لنا من هذه الجولة الاحصائية السريعة ان نباتات البلاد العربية قد حظيت بالنصيب الاوفى من دراسات ديسقوريدس ، وتواتر ذكر هذه البلاد (مؤشر) له دلالة ، تأتي بعدها نباتات آسيا الصغرى وهو لا يذكرها كمنطقة موحدة بل كدويلات او مدن او بقاع شاهد فيها النباتات او جلب اليه منها . فيذكر بنطس (٢٩) وفروفييا وموسيا ولوقيا وبنغوليا وبيثونيا وغلاطيا وقابا دوقيا وغلاطيا هذه قد غلط فيها العلامة الفرنسي ل. لوكير فظنها بلاد غالبا ، وقد ذكرها ديسقوريدس في كتابه سبع مرات وذكر غالبا مرة واحدة. اذ يقول في الاولى: ٧١ .

ومن صمغ التنوب وصمغ بوقينا وهو الارز ما يكون رطباً ويؤتى به من غالبا ومن البلاد التي يقال لها ترنيا ، وقد كان يؤتى به فيما مضى من البلاد التي يقال لها قولوفون (٣٠) ولذلك سمي ما اتي به من تلك البلاد قولوفونيا.

وعاني في الدرجة الثالثة الدراسة المتعلقة بالبلاد الأخرى شرقية كانت او غربية . اذكر امام البلد او المدينة رقما يدل على عدد المرات التي ورد ذكرها في كتاب ديسقوريدس ولم اتبع في اعدادة طريقة الاستقصاء فهو قابل للطن من الوجهة الاحصائية ولكن يبقى مقبولا حتى يقوم من يتصدى لدراسة احصائية دقيقة.

بلاد اليونان :

اينا : اسبرطة : لم يرد ذكرهما -
البلاد التي يقال لها مافدونيا ٥
ترافى ، ترافى Thrace ٢

ارقاديا (٢) ، اتيقي (٣) ، جزر قوفلادس (٢) تورنثن (٣١) (١) .

جزر البحر الابيض المتوسط :

فبرس (٥) ، رودس (١) ، افريطى او قريطى (٥) ، صقلية (٥) ، سردونيا او سردانيا

(٣) .

إيطاليا (٣٢) ، (٤) ، رومية (٣) .

غاليا او غليا (٣٣) (٢) ، مصاليا (٣٤) (٣) ، فرنسوس ؟ (١) ، الورين (١) .

ايريا (٣) ، اسبانيا (٢) ، قطلانا ؟ (١) .

بلاد الفرس ، فارس (٣) .

بلاد الهند (٩) .

فانت ترى من هذا الاحصاء مدى اهتمام ديستوريدس بالبلاد العربية ، سواء كان ذلك بسبب محبته لهذه البلاد او كان بسبب تجواله فيها مدة طويلة . ولنعد الى سيرته مرة اخرى كما كتبت في كنز الموسوعة لنرى مقدار انطباقها على الواقع :

(درس الطب في الاسكندرية ثم في اثينا حيث تتلمذ على (٣٥) ثيوفرستس ثم اتى روما فاصبح طبيباً عسكرياً في الفرقة الأجنبية (٣٦) في عهد نيرون . وطاف بين سنة ٥٤ و ٦٨ في قسم كبير من اوربا واستفاد من رحلاته تعميق معارفه السريرية والنباتية ، واستمد منها عناصر كتاب بعد اول وصف للأدوية وتحضيرها) .

يعجب قارئ هذه السيرة الموجزة من امور :

- من انهاء ديستوريدس دراسة الطب في الاسكندرية واثينا والتحاقه بالجيش الروماني في هذه السن المبكرة .

- من ان طالباً في مثل نجافته وولعه بالبحث عن النبات لم يذكر اثينا ولا شاهد شيئاً من نباتها ، وان فعل لم يذكر عن نباتها شيئاً في كتابه .

- من انه لم يذكر استاذاه العظيم الا مرة واحدة ، وذلك في المقالة الثالثة :

٧٠ - ليبانوطس :

وزعم ثاو فرسطس انه ينبت مع الشجرة التي يقال لها اديقى صنف من اللبانوطس له ورق شبيه بورق الخس الذي ليس بيستاني المر وعرق قصير ، الا ان ورقه اشد بياضاً واحسن من ورق الخس وان اصله اذا شرب حرك القيء والاسهال .

- من ان تكون رحلاته في قسم كبير من اوربا قد عمقت معارفه السريرية والنباتية . ولا يحدثنا بذلك في كتابه الا قليلاً ، بل يحلو له الحديث عن المادة الطبية التي استمد اكثر عناصرها من بلاد الشام والجزيرة العربية ومصر وليبوى (ليبيا) ومن دولات آسيا الصغرى .

- وتعجب من لهجة حديثه عن بلاد الشام تلك اللهجة التي لا نسمعها الا من سوري او عربي لا سيما ان الشام في ذلك الزمن كانت خاضعة للحكم الأجنبي ، وبعض الأمثلة توضح ما أعنيه :

ص ٦٩ - قبطو ادس : وهم قم قرش .

وهذه ثمرة التنبوب والارز وهو في بلاد الشام ...

ص ١١٨ - بسطاقيا : وهو الفستق :

ما كان منه بالشام وكان شبيها بالصنوبر فانه جيد للمعدة .

ص ١٢٩ - طليسا :

واهل الشام يسمونه الطلينس ، وهو صنف من المصنف .

ص ١٣٨ - مينابيدش :

وهو صنف من السمك ايضا وهو صغير ويسميه اهل الشام : الصير .

ص ١٤٣ - جطيلس :

وهو حيوان صغير يسميه اهل الشام الريت . اذا شوي واكل نفع من اوجاع المثانة .

ص ١٩٢ - ملوخي : وهو الخباز البستاني .

وهو الذي يسميه اهل الشام الملوكية .

ص ٢٤٠ - شبيها بالخشب الذي يسميه اهل الشام نوكسين وهو الشمشار (٣٧) .

ص ٢٦٦ - سينون :

ومن اهل الشام من يسميه ساسا (٣٨) . هو بزر صغير الحبة يكون بالشام شبيها ببزر الكرفس طويلا اسود يحذي اللسان ويشرب لوجع الطحال وعسر البول واحتباس الطمث . واهل البلاد التي ينبت فيها يستعملونه كاستعمالهم احد التوابل ويسلقون القرع ويصبون عليه الخل ثم يتبلونه بهذا البزر .

فما سر هذا الاهتمام عندنا بما ينبت في بلاد الشام وما يسميه اهل الشام وما يأكله اهل الشام ؟

وما سر هذه النظرة الموحدة التي لا تفرق بين بلاد الشام شماليها وجنوبيها ، شرقيها وغربيها ، وكيف دارت دورة الزمان وما زال الاجاص الشامي المجفف داود للمعدة ، وما فتىء الشمشار يسر الناظرين فيما بقي من بيوت شامية قديمة ؟

لقد اكثر من ايراد الامثلة ليمش القاريء العربي في الجو الذي عشته بصحبة هذا العالم النبائي العظيم ويكتشف ممي بالحدس امورا غابت عن التفكير المنطقي القياسي (٣٩) .

وختاما لا بد من ذكر شيء عن البلدة التي كانت مسقط راس ديسقوريدس فقد قلت انه ولد في عين زربي في قيليقيا من بلاد الشام ، وما كنت اظنني بحاجة الى ايضاح ولكنني لما

وجدت بعض المراجع العربية^(٤١) تنقل عن الكتاب الغربيين من دون نظر ولا تثبت رأيت من الضروري وضع الأمور في نصابها ، وإيضاح الأصل الشامي العربي لهذا المؤلف العظيم .

لما اشرفت الحرب العالمية الأولى على النهاية بادر الحلفاء المنتصرون الى الاتفاق على اقتسام الفنائم فكان شمالي سورية (ما ندعوه اليوم سورية ولبنان) من نصيب فرنسا وكان جنوبها (ما ندعوه اليوم فلسطين وشرق الأردن) من نصيب انكلترا . ولما كانت قلبية الجزء الشمالي من سورية فقد احتلها الفرنسيون بين سنة ١٩١٩ وسنة ١٩٢١ ، ثم تخلوا عنها لتركيا الكمالية لأسباب ندع شرحها للذين يتصدون لكتابة التاريخ العربي من جديد .

وكان حلم الوطنيين الأحرار في ذلك العهد اقامة دولة سورية مستقلة على ارض سورية الطبيعية بكامل ترابها الوطني ، أي ان يكون حدها الشمالي جبال طوروس وهو الحد الطبيعي الذي يفصل بلاد الشام عن آسيا الصغرى ، أي ان قلبية داخلية في نطاق هذه الدولة .

وها انا اقتضب بعض المعلومات المتعلقة بقلبية من بعض المراجع العربية والأجنبية القريبة النساول :

معجم البلدان :

عين ذؤيبى^(٤١) : بفتح الزاي وسكون الراء وباء موحدة والفاء مقصورة .

يجوز ان يكون من زرب الغنم وهو ماواها : وهو بلد بالشعر من نواحي المصبصة ، وقال ابن الفقيه : كان تجديد زربا وعمارتهما على يد ابي سليمان التركي الخادم في حدود ١٩٠ ، وكان قد ولي الثغور من قبل الرشيد ثم استولى عليها الروم فخرّبوها ، فانفق سيف الدولة بن حمدان ثلاثمائة الف درهم حتى اعاد عمارتها ، ثم استولى الروم عليها في ايام سيف الدولة كما ذكرنا في طرسوس وهي في ايديهم الى الآن ، واهلها اليوم ارم من وهي من اعمال ابن ليون ، وقد نسب اليها قوم من اهل العلم منهم : ابو محمد اسماعيل بن علي الشاعر العين رزبي القائل :

وحقكم لا زرتكم في دجئشة من الليل تخفيني كاني سارق

ولا زدت الا والسيوف هواتف الي واطراف الرماح لواحق

المصبصة : مدينة على شاطئ جبعان من ثغور الشام بين انطاكية وبلاد الروم تقارب طرسوس وهي الآن بيد ابن ليون وولده بعده منذ احوام كثيرة ، وكانت من مشهور ثغور الاسلام قد رابط بها الصالحون قديما وبها بساين كثيرة يستقيها جبعان وكانت ذات سور وخمسة ابواب وهي مسماة فيما زعم اهل السير باسم الذي مر بها وهو مصبصة بن الروم بن اليمن بن سام بن نوح . (نقل باختصار) .

اللكام^(٤٢) . بالضم وتشديد الكاف ويروى بتخفيفها وهو في شعر المتنبي مخفف فقال :

بارض ما اشتهيت رايت فيها فليس يغوتها الا الكرام

فهلا كان نقص الاكل فيها وكان لاهلها منها التمام

بها الجبلان من صخر وفخر انالنا ذا المفيث وذا اللكام

وهو الجبل المشرف على انطاكية وبلاد ابن ليون والمصيصة وطرسوس وتلك الشفور ، وقد ذكرته في لبنان بأتم من هذا لانه متصل به .

- دائرة المعارف الاسلامية (الترجمة العربية) .

طرسوس : بلدة على الحدود بين آسيا الصغرى وسورية ومسقط رأس بولس الرسول وهي على سهل خصيب كل الخصب يخطه نهر سيدنوس Cydnos (الذي سمي من بعد نهر البردان) وطرسوس في ملتقى بعض الطرق الهامة وهي لا تبعد عن البحر ، ومن ثم كان لها حتى في الأزمنة القديمة شأن كبير بوصفها مركزاً للتجارة .

وتميزت في العهد اليوناني المتأخر بحياة زاخرة .

وجاء في هذه المقالة : ثم قام الخليفة المأمون سنة ٢١٥ هـ بحملة على العواصم دانت له فيها طرسوس والمصيصة الى الشرق منها ، ودفن هذا الخليفة نفسه في طرسوس وكان قبره يشاهد فيها في الأيام التالية .

- لادوس الكبير :

كانت قليبية ميدان قتال بين البيزنطيين والفرس ، ثم بين البيزنطيين والعرب ، واكتسحها جنكيز خان وتيمورلنك واحتلها ابراهيم باشا قبل ان يهزم الترك في قونيا . وقد كانت هذه الحروب المتوالية سبباً في خراب مدنها القديمة اذنة Adana ، طرسوس Tarse ، عين زربا Anazarba ، Selinonte (٤٣) وكانت هذه المدن مزدهرة تحت حكم ملوك محليين . نفي اليها اسرايليون من السامرة وقد اكتشفت في قره تبه Heratepe نصوص سامية قديمة (٤٤) ترجع الى عهد الملك سرجون .

ارجو ان اكون في هذه المقالة قد القيت بعض الضوء على جانب من حياة هذا الطبيب الشامي الحشاشني الذي فقد هويته ونسيه اهلوه .

الدكتور مختار هاشم



□ الحواشي :

٧ - Sienne مدينة ايطالية بتوسكانيا .
٨ - تجمع المصادر الفرنسية على ان كتاب المادة الطبية لديسقوريدس مؤلف من ستة اسفار بينما يقول ابن البيطار في كتابه الجامع للفرقات الادوية والأغذية : « واستوعبت فيه جميع عالي الخمس مقالات من كتاب الافضل لديسقوريدس بمصحة » . وأعرب من ذلك ان الترجمة التي حققها المستعربان الاسبانيان عنوانها بالعربية المقالات السبع من كتاب دياسقوريدوس وهو هيولى الطب في الحشاشني والسموم .

ترجمة مصطفى بن بسيل
واصلاح حنين بن اسحاق .

١ - طبقات الأطباء لابن جلجل .
٢ - طبقات الأطباء لابن أبي اصيبعة .
٣ - يذكره ابن جلجل بلفظ (ارمانوس) .
٤ - انظر (مقدمة كتاب الحشاشني والادوية لديسقوريدس بترجمة مهراين بن منصور بن مهراين) نشرها ولدم لها الدكتور صلاح الدين المنجد .
٥ - انظر كتاب Histoire de la medecine, L. Leclerc تجد ما يقوله المؤلف عن هذه المخطوطة البدعة وابن تقع «ها مخطوطة مكتبة الفاتيكان والاكرم ان على حاشية مخطوطة باريس تعليقات كثيرة مسندة الى ابن البيطار .
Castellana - ٦



٢٩- تأتي في الكتب العربية معرفة الى نبطس وقد اتهمني هذه الكلمة فيما مضى عندما كنت أحقق كتاب الشامل لابن النفيس حتى تجلت لي قراءتها الصحيحة فإذا بنبطس كانت في زمن ما دولة من دول آسيا الصغرى لها أثر في مجرى التاريخ .

٣٠- مدينة في آسيا الصغرى يزعم بعضهم أنها كانت موطن هوميروس وأنها نسبت القلوة المعروفة .

٣١- في الطبعة المحققة (فوربين) وعسى أن أكون أصبت في هذا التصحيح .

٣٢- تلبس مع انطاليا فوجب التثبت من أن ديستوريدس يعني إيطاليا فعلا .

٣٣- غالبا : اسم أطلقه الرومان على البلاد التي تدعى اليوم فرنسا على وجه التقريب .

٣٤- تدعى اليوم مرسلينا .

٣٥- تتلمذ على نيوارسطس Il fut l'élève القول اي نيوارسطس هذا ؟ لعل هذا القول استنتاج من أنه نقل عن كتاب نيوارسطس تلميذ أرسطو العظيم والذي له كتابان في علم النبات : تاريخ النباتات وأسباب النبات . فيكون تتلمذ عليه مجازا أي من طريق كتبه وبذلك لا يجوز أن نقول تتلمذ عليه في اثينا ، فبينهما فترة طويلة من الزمان تزيد على ثلاثة قرون .

٣٦- Medecin militaire des legions

٣٧- لعل النسخ بادلوا بن موضع الكلمة الأولى والثانية وكان الأصل : يسميه أهل الشام الشمشار وهو الفوكسين أي Buxus sempervirens L.

٣٨- هو المسمى بمصر (نخوة) تهريب نانطواء الفارسية Carum copticum وله تسمية لاتينية مرادفة هي

مرادفة هي Sison ammi JACQ

٣٩- ما يسميه باسكال . الفرنسي Esprit de géometrie :
٤٠- النجد مثلا .

٤١- هذا هو اللفظ الصحيح وإذا كتبنا على طريقة السريان فقلنا (عين ذوبا) كما نقول (عين ثوما) وهي بلدة قرب دمشق يبقى اللفظ كما هو .

٤٢- اللكاح : جبال أمانوس كما يسميها ديستوريدس .

٤٣- ذكر ديستوريدس هذا أخرى لم يأت ذكرها في هذه المقالة مثل إيارا بولس وخلقيس أو خلقيش .

٤٤- هذا تأكيد لما أشرت إليه من حضارة سريانية قديمة تتجاوز حدود سورية كثيرا الى الشمال ولكن هوى لادوس مع إسرائيل معروف عند كل المتقنين العرب . وقد وردت الحضارة العربية الحضارة السريانية كما بين المؤرخ البريطاني أ. توينبي في كتابه دراسة في التاريخ .

٩- انظر E. Universalis : Thesaurus Dioscoride
١٠- Dioscoride Pedanius .

١١- هو بليونيوس الأكبر مؤلف كتاب التاريخ الطبيعي .
Naturalis historia

١٢- انظر : المقالة الأولى ٨ فهو اللو حيث يقول : له ورق شبيه بوق الدود الذي يقال له بالسريانية رعنا دولا (ولي ابن البيطار : رعبا ذبلا) فإذا وجدت في النسخة اليونانية ثبت أن ديستوريدس سرياني أو على صلة وثيقة بالسريان . أما اللو فهو السنبل البري وبلسان العلم Valeriana dioscorides .

١٣- E. Universalis

١٤- Arnold Toynbee - Study of history

١٥- في ترجمة مهرا بن منصور : وما لم تلق مشاهدته أخذناه بالأخبار المتواترة من الشقات ومن البحث والمقالة لأهل البلاد والرسائق التالية عنا والدانية منا مع التجربة لها ليكون تعليمنا هذا تاما .

١٦- البلاد التي تسمى ، الجبل الذي يقال له : تعبير ديستوريدس مميز لا يفرج عنه الا قليلا وأسبب وجهه .

١٧- جبل في شمالي سورية قبل أن تحيطها صروف الزمان المشتهة بالاستعمار الأوربي . وقد ورد ذكره مرتين .

١٨- جزر يونانية في بحر إيجة تقع الى الجنوب الشرقي من ارض اليونان الأصلية (اتيلى) .

١٩- جاء في المعجم الافريقي الفرنسي لشماسانج :
٢٠- Asphaltes : bitume

٢١- أي مدينة صيدا في لبنان
Mélon (to) : pomme, Cocos : grain, pépin

سمى الافريق الأجاص فولوميل أي التفاحة ذات النواة لأنها نووية
Drupe

٢٢- هكذا وصحة العبارة تقتضي حذف الذي .

٢٣- تقع اليوم في المملكة الأردنية .

٢٤- حيوان بحري من الرخويات راسية الأرجل يدعى بالعربية الحبار أو السبيج ويمكن أكله وهو يفرز عند الشعور بالخطر حبرا اسود يحمي به على أعدائه ويلوذ بالفرار .

٢٥- يظهر أنها كانت تجلب من بحر القلزم القريب من بيت المقدس والمذكور في الصفحة ١٣٠ واونوخس . وفسد يونس بشي، منه جيد على ساحل القلزم . واونوخس باليونانية Onuehos .

٢٦- يعني بها ناحية عسقلان في فلسطين .

٢٧- تدعى اليوم (أبو صير) .

٢٨- نسبة الى معبد أمون .

المادة النباتية ما بين ديسقوريدوس وابن البيطار في العصر الأيوبي العصر الذهبي للطب والصيدلة

د. محمد نذير سنكري

□ ديسقوريدوس وأصول مادته الطبية :

لقد اتم ديسقوريدوس مادته الطبية *Materia Medica* في القرن الأول للميلاد في ناحية *Ana Zarba* والتي غربها المترجمون العرب بـ (عين زربا) ووصفوا ديسقوريدوس بالعين زربي. وتقع عين زربا هذه في كيليكيا *Cilicia* في تركيا اليوم . وقد استفاد ديسقوريدوس من التراث الطبي للحضارات السابقة من مصرية وبغليية وآشورية وأفريقية ، ويبدو ذلك من خلال إيرادته للأسماء النظرية المختلفة للنباتات الطبية من رومية وأفريقية ، وتلك التي كانت تستعمل في بعض جزر البحر الأبيض المتوسط ، وفي مصر والشمال الأفريقي ، وأحيانا سورية . وقد استفاد ديسقوريدوس من تراث الانفتاح الذي خلفته الحضارة الهيلينية والتي استطاعت أن تستقلب ذخائر الحضارات القديمة وتعطيها روحاً جديدة .

وتعتبر كتابات ثيوفراستوس وغيره من النباتيين الرومان لعصور ما قبل الميلاد من مصادره أيضاً ، وقد أشار ديسقوريدوس في مقدمته : « ولو ان كثيراً من الكتاب في العصور الحديثة والقديمة قد جمع رسائل في تحضير وقوى الأدوية ، الا انني سأحاول ان اظهر انني لم ادخل الى هذا الموضوع بلا دراية ، لقد دخلت هذا الموضوع لأن بعض الكتاب لم يجعلوا اعمالهم كاملة ، في حين ان آخرين اعتمدوا في كتاباتهم على القصص ، الا ان يولاس *Iolas* وهكساقليدس *Hexaclides* قد قاما فعلاً بالتعرض للموضوع ولكنهما حذفاً تماماً الموضوعات النباتية ، كما فشلوا في تسجيل جميع الأدوية المعدنية والتوابل . اما قراطيدوس *Crateuas* واندرياس *Andreas*

★ الدكتور محمد نذير سنكري من العلماء المبرزين في علم النبات واه بحوث ميدانية متعددة ومهمة في هذا الميدان . كما انه مشارك في المؤتمرات العالمية والاقليمية المتخصصة ، وهو الآن استاذ البيئة ورئيس قسم الحاصلات العقلية في كلية الزراعة بجامعة حلب وخبر في المركز العربي لدراسة المناطق الجافة والاراضي القاحلة (جامعة الدول العربية) وقد قرأ بعثه الدكتور احمد مختار هاشم وعلق عليه بعض التعليقات وسدر المجلة مفتوح لكل مناقشة .

فيبدو انهما كانا افضل في الجزء النباتي من الموضوع بالمقارنة مع الآخرين ، الا انهما اهملا كثيراً من الجذور النباتية المفيدة ، ولم يعطيا وصافاً كافية لعدد من الاعشاب . ومع ذلك يجب الاعتراف بأن المواد التي نقلوها لنا ، ولو كانت قليلة ، فقد استفاد منها القدامى . ويتابع ديسقوريدوس كلامه: « وقد نكون غير متفقين تماماً مع الكتاب الجدد ومنهم جوليوس باصومس Julius Bassus ، نيسيرانس وبطرونيوس ونيجر Niger وديسودوتس Diodotus وجميعهم اطباء .

ثم يذكر نماذج بعد ذلك من هناتهم واخطائهم الفاحشة ، ثم يذكر ديسقوريدوس رغبته منذ ان كان طفلاً في تعلم المادة الطبية ، وأشار الى ترحاله الكثير من اجل تعلمها حتى ألف كتبه الخمسة ...

وقد قام احد الرسامين البيزنطيين بتوضيح كثير من النباتات الطبية هذه رسماً في عام ٥١٢ للميلاد من اجل تقديم مجلد المادة الطبية هذا هدية للأميرة جوليانا انيقيا (انيسيا) Juliana Anicia ابنة الامبراطور ابتيقيوس اولبريوس Anicius Olybrius . ويمتد بعض الكتاب (Gunther, 1934) ان بعض هذه الصور هي نسخ عن رسوم سابقة كان قد رسمها نباتي سابق هو قراطيوس (١٦٣-١٢٠ ق.م) ، والذي سبق ذكره ، وخاصة تلك النباتات التي صاحبها شروح من قراطيوس نفسه .

□ ترجمة المادة الطبية :

رغم أهمية المفردات والمواد الطبية لكتاب ديسقوريدوس للغرب فانها لم تترجم مثلاً الى اللغة الانكليزية حتى عام ١٦٥٥ من قبل النباتي الانكليزي John Goodyer ولو انها لم تنح مطبوعة حتى عام ١٩٣٤ ، حيث حققت من قبل Robert T. Gunther كما يذكر هو ذلك . وقد مد له يد العون في تصنيف النباتات علمياً العديد من باحثي حدائق كيو في لندن (١) .

وعلى العكس من ذلك في المشرق فقد قام اصطف بن بسيل بترجمة نسخة من كتاب ديسقوريدوس في عصر المتوكل في بغداد في اواسط القرن التاسع الميلادي . ويبدو ان النسخة التي استعملت في الترجمة كانت نسخة غير مزينة بالرسوم التوضيحية للنباتات الطبية . وقد حاول اصطف بن ترجمة اسماء النباتات من اليونانية الى العربية فوق احياناً وفشل في معظم الحالات . ورغم مراجعة حنين لتلك الترجمة فقد بقيت معظم اسماء النباتات الطبية مجهولة الهوية من قبل الاطباء العرب رغم انهم كانوا يستعملون بعضها تحت اسماء عربية او اسماء فارسية ، دون معرفة التطابق ما بين هذه الاسماء . وقد يعود فشل اصطف بن الى عدد من الاسباب اهمها:

- ١ - جهل اصطف بن بسيل بالمادة الطبية نفسها، ولذلك كانت الترجمة ترجمة حرفية .
- ٢ - عدم توفر عشاق دومي متمرس يرى المترجمين او المشايخ او الاطباء العرب هذه النباتات الطبية حقلياً ، لتتم المطابقة ما بين الاسم العربي والاغريقي واحياناً الفارسي .
- ٣ - هناك احتمال ضئيل في ان اصطف بن ترك اسماء النباتات الطبية باسمائها اليونانية لتبقى كمعجمات مجهولة لا يستطيع فك رموزها الا من كان يمارس الطب من اطباء الروم او السريان (٢) .

وعدم المطابقة اللغوية العربية للترجمة الأولى لاسماء نباتات ديسقوريدوس جعل كثيراً من مفرداتها محدودة التأثير على تكوين الوصفات الطبية للأطباء العرب إلى أن تمت الترجمة الاندلسية لكتاب ديسقوريدوس . وجاء ابن جلجل ليفسر عدداً كبيراً منها . وقد قال ابن أبي أصيبعة أن ابن جلجل أبو داود سليمان بن حسان قد فسر أسماء الأدوية المفردة من كتاب ديسقوريدوس وأفصح عن مكنونها وأوضح مستفلق مضمونها . وقد ذكر ابن جلجل ما يلي (٣): أن كتاب ديسقوريدوس ترجم بمدينة السلام أيام الخليفة جعفر المنوكل ، وكان المترجم له اسطفن بن بسيل الترجمان من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي ، وتصفح ذلك حنين بن اسحاق المترجم ، فصحح الترجمة وأجازها ، فما علم اسطفن من تلك الأسماء اليونانية في وقته له اسماً في اللسان العربي نسه بالعربية ، وما لم يعلم له في اللسان العربي اسماً تركه في الكتاب على اسمه اليوناني ، اتكالا منه على أن يبعث الله بعده من يعرف ذلك ويفسره باللسان العربي ... وورد هذا الكتاب إلى الأندلس وهو على ترجمة اسطفن ، منه ما عرف له اسماً بالعربية ومنه ما لم يعرف له اسماً فانتفع الناس بالمعروف منه بالشرق والأندلس إلى أيام الناصر عبدالرحمن ابن محمد ، فكتبه ارمانوس الملك Romanus ملك قسطنطينية احسب في سنة ٣٣٧ هـ (٩٤٨ ميلادية) وهاداه بهدايا لها قدر عظيم ، فكان في جملة هديته كتاب ديسقوريدوس مصور الحشائش بالتصوير الرومي العجيب مكتوباً بالآغريقية ... ولم يكن يومئذ بقرطبة من نصارى الأندلس من يقرأ اللسان الآغريقي فبقى كتاب ديسقوريدوس في خزانة عبدالرحمن الناصر بالآغريقية . فلما جاء الناصر ارمانوس الملك سأل أن يبعث إليه برجل يتكلم الآغريقي واللاتيني ليعلم له مبدءاً يكونون مترجمين ، فبعث ارمانوس إلى الناصر براهب كان يسمى نيقولا Nicola فوصل إلى قرطبة سنة ٣٤٠ هـ (٩٥١ ميلادية) .

□ تحقيق المفردات النباتية الطبية لديسقوريدوس في الأندلس :

وكان يوجد في الأندلس في ذلك الوقت عدد من الأطباء الباحثين عن تصحيح أسماء عقاقير الكتاب وتعيين مواده مثل محمد المعروف بالشجار ورجل كان يعرف بالسباسي وأبو عثمان الحزاز الملقب بالبابسة ، ومحمد بن سعيد الطبيب ، وعبدالرحمن بن اسحاق بن هشيم ، وأبو عبد الله الصقلي وكان يتكلم اليونانية ويعرف اشخاص الأدوية . وقال ابن جلجل وكان هؤلاء الثفر كلهم في زمان واحد مع نقولا الراهب فأدركتهم وأدركت نيقولا الراهب في أيام المستنصر وحجتهم في أيام الحكم ، وفي صدر دولته مات نيقولا الراهب ، نصح ببحث هؤلاء الثفر الباحثين عن أسماء عقاقير كتاب ديسقوريدوس تصحيح الوقوف على اشخاصها بمدينة قرطبة خاصة بناحية الأندلس ما أزال الشك فيها عن القلوب وأوجب المعرفة بها بالوقوف على اشخاصها ، وتصحيح النطق بأسمائها بلا تصحيف الا القليل منها الذي لا بال له ولا خطر له ، وذلك يكون في مثل عشرة أدوية . ثم يتابع ابن جلجل كلامه : وكان لي في معرفة تصحيح (هيولا الطب) الذي هو اصل الأدوية المركبة حرص شديد وبحث عظيم حتى وهبني الله من ذلك بفضل بقدر ما أطلع عليه من نيتي ، في أحياء ما خفت أن يدرس وتذهب متعته لأبدان الناس .

ونظراً لأن معظم المادة الطبية لديسقوريدوس كانت مادة تنشر في عدد من اقطار البحر الأبيض المتوسط العربية بالإضافة إلى آسيا الصغرى وأجزاء من جزيرة العرب وفارس ،

فقد نالت اهتمام العرب والمسلمين واعتبرت مادة أساسية في مراجعهم بعد تحقيقها ، وهو الأمر الذي استمر من القرن التاسع وحتى القرن الثالث عشر . ولذلك نشاهد ان عملية التحقيق قد استمر فيها الغافقي ، وأضاف إليها الأسماء البربرية (٤) مع بعض الأدوية الجديدة ، ثم قام الشريف الإدريسي بتفسير أسماء ديسقوريدوس بالسريانية واليونانية واللاتينية والبربرية ، وذكر ان ديسقوريدوس قد أغفل كثيراً من النباتات الطبية . وقد تدارك الشريف الإدريسي هذا الانتقاد ليقول ان كتاب ديسقوريدوس كان البحر الذي اغترف منه العشابون ، ولذلك فهو قد جمعه مصحفه في المادة الطبية ، الا انه قام بعدها يبحث ما أغفله وفتح ما أغفله ديسقوريدوس ، وذكر الأدوية التي أغفلها مثل الاهليج الأصفر والهندي والكابلي والخيار شنبز (٥) والتمر هندي والبليج والأملج والخولنجان والقاقلة الكبير والجوزبوا والكبابة وقرنفل والزنباد والدرونج والبهم الأبيض والأحمر والغوفل والطباشير والتنبل والأمير باريس والهرونه والقليلي والمحب والتارجيل والتارنج والليمون وبستان افروز والبلاذر والياسمين والخيزران والكافور والتكنر والشبان والصندل والبقم والساج والموز والخيار وجوز جندم والقنبيل وشجرة الكف والماسي زهرة والريباس والجلبان والماسي والاسفاناخ والطرخون وحب الزلم والورس والكركم والكراث ...

ثم قام أبو العباس النباتي ، والذي ارتحل من الأندلس الى اقطار المغرب فمصر فالشام فالعراق لينجز المزيد من التحقيق والاضافات .

اما المرجع المحقق والذي استطاع ضم خبرة المصنوع السالفة بالاضافة الى خبرات ذاتية مبدعة فكان ذلك الذي كتبه الطبيب والعشاب الموسوعي ضياء الدين مبداه بن أحمد الأندلسي المالقي والمعروف بابن البيطار والذي جاء في مصر الإبداع في الطب وهو العصر الأيوبي . وقد حقق ابن البيطار المتوفى في عام (٦٤٦ هـ - ١٢٤٨ م) المادة الطبية بشكل علمي متقن وبأسلوب استعراضى Review تفصيلي امين مشيراً في موسوعته لأكثر من مائة وخمسين مرجعاً منها المترجم ومنها العربي الصرف ، ويمكن القول ان الموسوعة والأمانة العلمية لابن البيطار قد بلغت حداً يشابه ما يعرف عن علماء اليوم الثقات ، فهو ينسب كل ما يأخذه عن العشابين السابقين او العلماء او الأطباء بدقة متناهية اليهم . كما استطاع ان يراجع ويقتطف ما أثبتته التجربة والخبرة والعقل من غالبية الكتب المعروفة في عصره والتي تذكرها المصنفات ، وذلك اعتباراً من كتابات أرسطو وأبقراط الذي يشار الى انه ولد في ٤٥٠ قبل الميلاد ، ثم كتابات ديسقوريدوس بترجمتها العراقية والأندلسية ، والتي اعتمدها ابن البيطار اعتماداً كاملاً . وان مقارنة النصوص العربية التي أوردها ابن البيطار ضمن مفرداته وذلك بالنصوص الانكليزية التي ترجمها Goodyer في ١٦٥٥ ، والتي حققت في ١٩٣٤ تظهر تطابقاً شديداً في كثير من الحالات بين النصوص العربية والانكليزية ، وهو الأمر الذي يؤكد دقة المترجمين العرب وامانتهم في التحقيق والنسبة .

اوامر تأليف موسوعة ابن البيطار والمنهج المتبع فيها ومنهج ابن البيطار في مفرداته :

اشار ابن البيطار في مقدمة مفرداته الى انه قام بتأليف الجامع لمفردات الأدوية والأغذية تنفيذاً للأوامر الملكية الصالحة النجمية للسلطان الأيوبي ، وقد هدف كما جاء في خطبة الكتاب الى :

١ - استيعاب القول في الادوية المفردة والاعذية المستعملة ، بما في ذلك المقالات الخمسة لكتاب الالفصل^(١) ديسقوريدوس بنصه ، وكذلك المقالات الستة لمفردات جالينوس ، ثم الحقه بالقول المحدثين في الادوية النباتية والمعدنية والحيوانية وذكر ما لم يذكره ووصف عن العلماء النباتيين ما لم يصفاه ، وقد اسند في جميع ذلك الاقوال التي قالها ، وعرف طرق النقل فيها بذكر ناقلها ، ولكنه اختص بما تم له به الاستبداد، وصح له القول فيه ووضع عنده عليه الاعتماد .

٢ - التحقيق والتدقيق ، فما صح عند ابن البيطار بالمشاهدة والنظر وثبت لديه بالخبر لا الخبر ادخره كنزاً سرياً وعمل عن الاستعانة بغيره . اما ما كان مغالفاً في القوى والكيفية والمشاهدة الحسية في المنفعة والماهيمة للصواب والتحقيق او ان ناقله او قائله عدلا فيه عن سواء الطريق . نبذه ظهرياً وهجره ملياً وقال لقائله لقد جئت شيئاً فرياً ولم يحاب في ذلك قديماً لسبقه ولا محدثاً اعتمد غيره على صدقه .

٣ - تركة التكرار حسب الامكان ، مشيراً الى الموضع الذي سيوضح فيه الكلام عن المفردة عند وجود عدة اسماء شبيهة لنفس المفردة .

٤ - تقريب ماخذ المرجع بترتيب مفرداته على حروف المعجم .

٥ - التنبيه على كل دواء وقع فيه وهم او غلط فيه المتقدم او المتأخر لاعتماد اكثرهم على الصحف والنقل واعتماد ابن البيطار على التجربة والمشاهدة .

٦ - وضع اسماء الادوية بسائر اللغات الهامة في عصره، مستفيداً من كلفة التحقيقات التي تمت في زمانه ، وخاصة بما تعرف به في الأماكن التي ثبتت فيها كالألفاظ اليونانية والبربرية واللاتينية (وهي اعجمية الاندلس) والفارسية ، وقيد ما يجب تقييده منها بالخط والشكل والنقطة لمنع التصحيف .

وعبر هذا العدد الكبير من المراجع استطاع ابن البيطار وصف وتحقيق اكثر من ١٤٠٠ عقار نباتي وحيواني ومعدني منها ٣٠٠ جديد لم يذكر قبله .

وعند الحديث عن عالم رحالة موسومي كان البيطار ، وقبل البحث عن منهجه العلمي والذي ذكره هو نفسه في مقدمته او في خطبة كتابه، وقبل دراسة امثلة من مفرداته ، فانه من المفيد استعراض ابن البيطار رجل الاخلاق والقيم والتي تلمسها الأيوبيون فيه فمينوه مشرفاً ومفتشاً على المشابين وبانمي الأعشاب والصيدلة ، فقد وثق فيه الملك الكامل محمد بن ابي بكر ابن ايوب ثقة كاملة، ولم يزل ابن البيطار في خدمته حتى قبض الكامل في دمشق ، فتوجه ابن البيطار الى القاهرة عام ٦٣٥ هـ ليعخدم الملك الصالح نجم الدين ايوب ابن الملك الكامل ، ويعود من ثم الى دمشق . واصدق وصف لذلك العالم جاء بقلم تلميذه ابن ابي اصيبعة والذي قال فيه :

« واول اجتماعي به كان بدمشق في سنة ثلاث وثلاثين وستمائة ، ورايت ايضاً من حسن عشرته وكمال مروءته وطيب امراقه وجودة اخلاقه وكرم نفسه ما يفوق الوصف ويتمجب

منه ، ولقد شاهدت معه في ظاهر دمشق كثير من النبات في مواضعه ، وقرأت عليه أيضاً تفسيره لأسماء أدوية كتاب ديستوريدوس فكانت أجود فزارته علمه ودرايته وفهمه شيئاً كثيراً جداً ، وكان أحضر لدينا عدة من الكتب المؤلفة في الأدوية المفردة مثل كتاب ديستوريدوس وجالينوس والخافقي وأمثالهما من الكتب الجليلة في هذا الفن فكان يذكر أولاً ما قاله ديستوريدوس في كتابه باللفظ اليوناني على ما قد صححه في بلاد الروم ، ثم يذكر مجمل ديستوريدوس من نعتة وصفته وأفعاله . ويذكر أيضاً ما قاله جالينوس فيه من نعتة ومزاجه وأفعاله وما يتعلق بذلك . ويذكر أيضاً جملاً من أقوال المتأخرين وما اختلفوا فيه ومواضع الغلط والاستنباه الذي وقع لبعضهم في نعتة ، فكانت أراجع تلك الكتب معه ولا أجده يغادر شيئاً مما فيها ، وأعجب من ذلك أيضاً أنه ما كان يذكر إلا ويعين في أي مقالة هو من كتاب ديستوريدوس وجالينوس ، وفي أي عدد هو من جملة الأدوية المذكورة في تلك المقالة . (وكان يعتمد في الأسماء الصعبة إلى لفظ أحرف الاسم حرفاً حرفاً مع الحركات الخاصة بكل حرف ، فهو يذكر مثلاً ما يلي من نبات (أطريلال) : اسم بربري وتأويله رجل الطائر أوله الفان الأولى منهما مهموزة معدودة ، وطاء مهملة مكسورة وراء مهملة أيضاً ، ثم ياء منقوطة بـائنتين من تحتها ساكنة بعدها لام الف ثم لام ، وهذا النبات يعرف بالديار المصرية برجل الغراب ، وبعضهم يعرفه بجزر الشيطان أيضاً ، وهو نبات يشبه الشبث في ساقه وحمته وأصله ، غير أن حمته الشبث زهرها أصفر وهذا النبات زهره أبيض ويعقد حباً على هيئة ما صفر من حب المقدونس أو كبر النبت الذي يعرف بمصر بالخلعة غير أنه أطول منه بقليل وأصفر جرمًا ، وفيه حرارة وحرافة ويسير مرارة وهو عند ذوقه يحدي اللسان ... (٧) .

ونلاحظ أنه عندما يحقق نبات آكنار يذكر أن هذا الاسم هو اسم بربري ، ثم يذكر كلام أبي العباس النباتي بأن هذا النبات يعرف عند عرب بركة باللفظة . ثم يذكر مواضع هذا النبات في جبال رندة بالأندلس وبشعراء قرمونة من أعمال أشبيلية ، ثم يذكر أنه شاهده عند قصر عفراء بقرية بقرب نوى من أرض الشام .

وتعيين مواضع مفردات الأسماء في أي مقالة هو من كتاب ديستوريدوس هو الذي ساعدني وسيساعد الباحثين الآخرين على دقة التحقيق والمقابلة والمقارنة ، ومن ثم التوصل إلى الأسماء العلمية النباتية الحديثة لتلك المفردات وربطها بأسمائها العربية والعربية من أجل أحياء مفردات ابن البيطار ، وخاصة ما استعجم منها في القرون الأخيرة بعد ذبول الجدوة العلمية للعقيدة والبحث العلمي . وفي ختام هذا المقال سأعتمد إلى عرض أمثلة قليلة لنباتات غير ديستوريدوسية ، منقولة من أبي حنيفة الدينوري من جهة أو من مراجع فارسية من جهة أخرى . وأرجو أن أوفق في المستقبل إلى تحقيق وأحياء جميع المفردات النباتية لابن البيطار .

□ تحقيق نباتات ديستوريدوسية غير محللة (٨) :

ستظهر الفقرة التالية استعراضاً سريعاً لبعض النباتات الطبية غير المحلاة من كتاب ديستوريدوس والتي وردت ضمن مفردات ابن البيطار ، وذلك كمحاولة للتوصل إلى معرفة أسمائها العلمية الحديثة ، في نفس الوقت التي ستظهر فيه هذه الأمثلة منهجية ابن البيطار العلمية ، وبالتالي المنهجية العلمية للحضارة العربية ، وهذه الأمثلة هي كما يلي :

١ - نبات الأرقطيون :

وهو نبات لم يهتد الأطباء العرب ، كما يبدو ، الى تحليلته وقد صنف في كثير من الاحيان الى كلمة ارقطيون بالمقارنة مع الاصل اركطيون Arkktion ، وتأتي الترجمة العربية لوصف هذا النبات وماهياته دقيقة وحرفية ، الا ان بعض اسمائه الأخرى المرادفة تظهر مصحفة من القاف الى الفاء في الطبقات الحديثة غير المحققة ، فاسم ارقطون Arcturum يأتي على صورة ارفطون . ويشير تحقيق (Gunther, 1968) بالتعاون مع باحثين من الحدائق النباتية البريطانية لـ كيو Kew الى ان نبات Arkktion في كتاب ديسقوريدوس هو *Conyza candida* ورسم النبات يشير الى احتمال انتماء الأرقطيون الى جنس *Conyza* او *Lappa* من الفصيلة المركبة ، الا ان ارتباطه بالجنس *Lappa* هو اكثر واقعية ، لأنه لا يعقل ان تكون انواع جنس *Conyza* شائعة كما هي اليوم في الاقطار العربية من اليمن الى الشام الى مصر ولها اسماء متعددة ولا يوضع لنبات ارقطيون مرادفاً عربياً ، على عكس بعض النباتات الهامة طبياً والتي اهلكت حتى اسماءها الاغريقية ، وتمت الإشارة اليها باسمائها العربية فقط . وقد اشار (البابا ، ١٩٦٤) الى ان الأرقطيون هو *Lappa major* ونبات *Lappa* اليوم هو نبات طبي يفيد مضاداً للدمامل ومنقياً للدم ومليناً لطيفاً ، كما تتمتع بدور الأرقطيون بخاصة مخدرة ، ويعزى ذلك الى وجود سكريد لا متجانس فيها يدعى الأرقطيوسيد Arctioside ولهذا فربط الأرقطيون بـ *Lappa* هو اكثر دقة من ربطه *Conyza* . واورد ابن البيطار نباتاً آخر تحت اسم ارقطيون آخر كمرادف للاسم اليوناني Arkeion او Arcion . ويبدو ان كثرة وجود المترادفات في كتاب ديسقوريدوس وتعدد لهجات نطقها في بلاد الروم ، وعدم كتابتها في الموسوعات العربية بالأحرف اليونانية قد ساعد على تحريف وتصحيف اسماء بعض النباتات الغير الهامة طبياً ، كالتي بدانا هذه الأمثلة بها . ولا شك ان النباتيين العرب والأطباء والعشابين قد عانوا من ذلك ، وهو الامر الذي جعل ابا علي النباتي وابن البيطار وغيرهم يجوبون امصار وقفار بلاد الروم للتحقق من لفظ اسماء تلك المفردات والتعرف على المتداول منها . وقد تمت الإشارة في اوائل هذا البحث الى ما قاله ابن جلجل ، قبل ابن البيطار ، عن توفر عدد من الباحثين عن تصحيح اسماء عقاقير كتاب ديسقوريدوس في الأندلس والذين صحبوا نيقولا الراهب الذي جاء من القسطنطينية ، ثم صحبوا النطق باسمائها بلا تصحيف الا القليل منها الذي لا بال له ولا خطر له . ولا شك ان هوية عدد هام من نباتات ديسقوريدوس كانت ضائعة على عشائري وعقاري الروم انفسهم ، وفاقد الشيء لا يعطيه .

والأرقطيون الآخر الذي نتحدث عنه هنا كان يجب ان يكتب ارقسيون (٩) ، والذي اتعب تحقيقه وتحقيق مرادفاته الباحثين والناسخين العرب كان مستعملاً ومعروفاً من قبل النباتيين العرب باسمه العربي . الأرقطيون ، هذا له اسم مرادف وهو *Prosopis* ، والذي نقل باديء ذي بدء فروسوفس وصحف من ثم الى قروسونس ، والذي له اسم مرادف آخر وهو *Prosopion* والذي حرف اسمه ايضاً الى قروسوفون هذا الأرقطيون الآخر او الأرقسيون هو الذي عرفه الأطباء العرب وعرفه ابن البيطار في مكان آخر من مفرداته تحت اسمه العربي الصحيح وهو الينبوت ، (حالياً) *Prosopis stephaniana* ولكن باستعمالات طبية جديدة .

وهذا المثال بين صعوبة العائق الذي قد يشكله عدم تدريس المسمى وتحليله عند الترجمة، في نفس الوقت الذي يظهر أصالة المدرسة الطبية العربية ومستواها الرفيع في الأمانة العلمية مع التوصل الى علاجات مماثلة او متقدمة عن العلاجات السابقة باستعمال المادة الطبية المحلية. نبات البنوت هو نبات معروف الهوية عند النبائين العرب ، وقد افطاه ابن البيطار الاسم المرادف له دون التمكن من ربطه باسم أرقطيون آخر ، وقد يعزى السبب الى جهل الروم بذلك النبات وعلاجاته حينذاك . ويقول ابن البيطار : البنوت هو خروب المعزى عند اهل الشام ، ثم يناقش خطأ الرازي والذي اشار الى ان البنوت هو الحاج ، قائلا : ولم يصب (اي الرازي) في ذلك لان تلك هي العاقول . ويعرف نبات *Prosopis* اليوم بالشام باسم البنوت او الخريبيبة وباسم خروب المعزة وباسم الخروبية . ومن الاسم الاخير اشتق العالم النباتي الانكليزي بنشام *Bentham* الاسم العلمي للنظر لـ *Prosopis* من اللغة العربية وهو *Algarobia* . وتظهر دقة ابن البيطار في التمييز ما بين شجرتي البنوت والحاج الشوكيتين والمنتميتين الى فصيلة واحدة فيما يلي : « الصحيح ان الحاج هو شجر مشوك يعرف بالشام والديار المصرية بالعاقول » ... ثم يورد عبارة ابا حنيفة الدينوري في كتابه النبات « الحاج اهل العراق يسمونه العاقول » . اما كلمة الحاج والتي اشار اليها الرازي فيقول عنها ابن البيطار : وتوجد هذه الترجمة في كتاب الحاوي واقامة على الدواء الذي سماه ديسقوريدوس في الاولى (اي المقالة الاولى او الجزء الاول من كتابه) ارتقى ، وهو الخلعج عند عامة الاندلس ... وهو ليس بشجر الحاج ولا من انواعه .

ويثبت العلم الحديث تحقيق ابن البيطار فالحاج هو العاقول ، بل ان كلمة الحاج دخلت اللغة اللاتينية كاسم علمي للعاقول بلفظة *Alhagi* .

٢ - نبات اسطراطيقوس :

عندما يبدأ ابن البيطار بعرض هذه المفردة المقارنة يبدأ بدحض رأي ابن وافد قائلا : « زعم ابن وافد ان اسطراطيقوس هو القرصنة وهو غلط » . ثم يتابع كلامه لينقل وصف ديسقوريدوس من المقالة الرابعة من نبات اسطراطيقوس *Aster Astikos* (يلاحظ حذف حرف السين في التعريب الحروفي للكلمة الثانية فبدلا من كتابة الكلمة اسطيقوس كتبت اسطيقوس) : « ومن الناس من يسميه بونبون (محرفة من قبل الناسخين عن كلمة بوبينون *Bubonium*) » وهو نبات له ساق صلبة خشنة على طرفها زهر اصفر شبيه بزهر البابونج (الاربيان) وبعضه ما يضرب لونه الى الفرفرية *Purple* وله رؤوس مشققة وورق شبيه في شكله بالكواكب *Stars* . واما الورق الذي على الساق فانه الى الطول ما هو عليه زغب (خشن *Rough*) . اذن هنا ايضا نلاحظ دقة التعريب .

ويشير التحقيق المبني الى ان هذا النوع هو ما يطلق عليه علميا اليوم اسم *Aster amellus* اي كوكبي الورق . وهذا التحقيق يؤيد ما اتجه اليه ابن البيطار وبدحض رأي ابن وافد حيث ان القرصنة هو نبات يتبع الجنس *Eryngium* من الفصيلة الخيمية . وينقل ابن البيطار الملاحظة

بهذا النبات عن جالينوس ثم يعود الى ديسقوريدوس ليأخذ منه ما قاله : « ورق هذا النبات ينفع من التهاب المعدة والأورام العارضة في المينوسائر الأورام الحارة وتواء الحديقة... ».

٣ - نبات اسقليناس :

وهذا الاسم قد تم تصحيحه من قبل بعض الناسخين العرب ما بعد ابن البيطار من الكلمة الأصلية اسقليباس Asklepias (١٠)، وقد وردت هذه المفردة في المقالة الثالثة من كتاب ديسقوريدوس كما اشار الى ذلك ابن البيطار . وتظهر مناقشته لها دقته كعالم ورفضه النقل للنقل . يقول ابن البيطار : « سماه حين في مفردات جالينوس القنابري وغلط في ذلك القول هو ومن قال بقوله ايضاً ، لأن القنابري ايضاً مشهور بالشام عند كافة الناس وليست ماهيته هذا ولا منفعة منفعته ايضاً . والقنابري لم يذكره ديسقوريدوس ولا جالينوس في بسائطهما فلعلهم ذلك . ثم يأتي ابن البيطار بوصف ديسقوريدوس لهذا النبات في الثالثة : هو نبات له اقصان طوال (دقيقة) وعلى الأقصان ورق مستدير شبيه في شكله بورق فسوس وله مروق (جذور) كثيرة دقاق طيبة الرائحة وزهر ثقيل (Securidaca) الرائحة وبزر شبيه ببزر فالانيس وينمو في الجبال، وعروقه اذا شربت بخمر نفعت من المغص ونش الهوام، واذا تضمد بالورق وافق القروح الخبيثة العارضة في الشدي والرحم .

ويشير التحقيق الأولي الى ان هذا النبات هو *Cynanchum vincetoxicum* وذلك تبعاً (Gunther, 1968) . ومن المفيد اختبار هذا النبات تبعاً لمعطيات العلوم الحديثة لمعرفة مواصفاته في علاج سرطان الثدي والرحم .

□ تحقيق نباتات محلاة :

١ - نبات الآس :

وهو نبات شائع ومعروف في المناطق شبه الرطبة في بلاد الشام والمغرب وتركيا ، وكثير من الاقطار المطلة على البحر الأبيض المتوسط .

وعندما يستعرض ابن البيطار هذه المفردة يأخذ أولاً ما قاله ابو حنيفة الدينوري :

« هو كثير بارض العرب (١١) بالسهل والجبل وخضرته دائمة ويسمو حتى يكون شجراً له زهرة بيضاء طيبة الرائحة ، وثمره سوداء ، اذا اينعت تحلو وفيها مع ذلك علقمة وتسمى القنطس » .

ثم يستعرض ما قاله جالينوس ، ثم يعرض ما كتبه ديسقوريدوس مشيراً الى ان موقع المفردة هي في المقالة الأولى من كتابه، وهي كذلك . ويشير الى اسمها اليوناني مرسين (١٢) Mursine ، ثم يشرح صفات النبات وخصائصه العلاجية ، فالثمار قابضة جيدة للمعدة مدرة للبول ، وطبيخ الثمر يصبغ الشعر ، واذا صير في المساء التي يجلس فيها وافق النساء التي يسيل من ارحامهن الرطوبات المزمنة... ويمسك الشعر المتساقط... .

ثم يستعرض اقوال ابن ماسويه واسحق بن عمران واسحق بن سليمان وابن سينا والرازي (١٣) .

ويعرف نبات الاس اليوم علمياً بـ *Myrtus communis* .

٢ - نبات الاسطوخودوس :

وقد عرف هذا النبات باليونانية باسم *Stoeichas* وهو يعرف علمياً اليوم باسم *Lavandula stoechas* . ودراسة هذا النبات الطبي وتحقيقه تعطي مثلاً من نبات هام لم يتسن الربط فيه ما بين اسمه العربي واسمه اليوناني ، رغم انتشار النبات نفسه واستعماله طيباً في كثير من المناطق الساحلية للوطن العربي في الشام والمغرب ووجوده في اعالي مرتفعات جبال الحجاز واليمن . واكثر الاسماء عربية بالنسبة لهذا النبات هو الضرم والذي لا يزال مستعملاً في مناطق الطائف في المملكة العربية السعودية . ومن اسمائه الأخرى الفيج والفوحة ... اما كتب العشائين وكتب الاقرباذين فكانت تعرفه باسمه اليوناني اسطوخودوس .

وعندما يكتب ابن البيطار عنه يبدأ بتفسير ابن الجزار لمعنى الاسم الافريقي بانه موقف الارواح ، ثم يرجع الى ما كتبه ديسقوريدوس في المقالة الثالثة واضعاً له الاسم المرادف ستجاس *Stoechades* (وتعريب الحروف هنا فيه تأثير من اللفظ اللاتيني ، وهو المتوقع بالنسبة للترجمة الأندلسية) ، وليذكر انه ينبت في الجزائر ببلاد غالاطيا *Galatia* والبلاد التي يقال لها مصاليا *Messalia* ، واسم تلك البلاد ستجاس ، وان هذا المقار سمي باسم الواحدة من هذه الجزائر .

والاسطوخودوس هو نبات دقيق الثمرة له حمة (١٤) كحمة الصمتر (اي له اشعار كاشمار الصمتر) ، الا انه اطول ورقاً من ورق الصمتر وهو حريف الطعم ومراره يسير وطبيخه صالح لأوجاع الصدر مثل الزوفا *Hyssop* ، وقد يقع في اخلاط بعض الادوية (ديسقوريدوس : وهو يخلط مع مضادات السموم *Antidotes*) . ويستعرض ابن البيطار بعد ذلك ما قاله في هذا النبات كل من جالينوس وابن ماسويه وابن الجزار والرازي ثم ارماسوس ، ثم ابن سينا ، ثم يقول غيره (يعني ذلك عدداً من الأطباء غير المشهورين) ، ثم يذكر ما قاله الشريف ، ثم ينقل ما ذكره كتاب التجربتين ، وفي الختام يعود ثانية الى المقالة الخامسة لديسقوريدوس ليذكر صفة شراب الاسطوخودوس .

وعلى عكس هذا المثال فان ابن البيطار استعمل الاسماء العربية الشائعة حيث كان ذلك ممكناً ، والمقار محققاً ، والتالي يعطي امثلة على ذلك .

٣ - اذان السدب :

وقد اشار اليه ابن البيطار باسمائه العربية الأخرى وهي البوصير والحوران كما اشار اليه باسمه اليوناني فلومس *Phlomos* والذي صحفه الناسخون في بعض الطبقات الى قلوبس . ويشير الرسم الموجود في كتاب ديسقوريدوس الى ان هذا النبات هو المعروف حالياً بالاسم العلمي

Verbascum sinuatum (١٥) . وقد تابع ابن البيطار تقسيم ديستوريدوس لأذان الدب الى مجموعة أذان دب ابيض الورق ' *Leuke* ، وتقسيم الآخر من ثم الى انثى *Thelcia* وذكر *Arren* . وأذان الدب الانثى يشبه ورقة الكرب عليه زغب ولها ساق طوله ذراع او اكثر وزهر مائل للصفرة وبزر اسود وأصل طويل غصص في غلظ الأصبع وينبت في الصحارى (الحقول) والصخور . ويعرف هذا النوع اليوم بـ *Verbascum plicatum* ، اما أذان الدب الذكر فورقه ابيض أيضاً وله ساق اذق ، وهو يعرف اليوم بـ *Verbascum plicatum* ، اما المجموعة الثابتة فهي مجموعة أذان الدب اسود الورق *Melaina* ، وهي اشد سواداً وامرض ورقاً ، وهي تعرف اليوم باليومير الاسود *Verbascum nigrum* ، والبري منها كما يشير اليها ديستوريدوس تحت اسم فلومس اغريا *Phlomos Agria* له قضبان طوال لاحقة في كبرها بقضبان الشجر . هذا الفلومس اغريا يعرف اليوم علمياً باسم *Phlomis fruticosa* .

٤ - نالسيا :

يشير ابن البيطار الى هذا النبات باسمه اليوناني *Thapsia* (لاحظ تحويل P الى فاه) ، الا انه يذكر بعد ذلك اسمه البربري الشائع في بلاد المغرب العربي وهو ادرياس (١٦) ، ويفند اقوال من اطلق اسم نالسيا على صمغ السذاب ... ثم يذكر :

« انه شبيه بنبات الكلخ ، غير انه اصغر منه ... » .

وقد اصاب ابن البيطار في ذلك فنبات ادرياس في المغرب العربي معروف علمياً اليوم بـ *Thapsia garganica* ونبات الكلخ معروف علمياً في مصر والمشرق باسم *Ferula sinaica* ، اما الكلخ الطبي فهو *Ferula galbaniflua* ، اي ان النوعين ينتميان الى جنسين متقاربين من الفصيلة الخيمية .

٥ - ناليطن :

عرب ابن البيطار هذا النبات باسم كزبرة الحشّة ، وأشار الى موضعه في المقالة الرابعة لديستوريدوس (١٧) ووصفه كما يلي عن ديستوريدوس :

« هو نبات له ورق شبيه بوزق الكزبرة ، الا ان في ورق هذا النبات شيئاً من رطوبة تدبق باليد ، وساق صغير عليه الورق ، واذا دق هذا الورق دقاً ناعماً وتصد به دمل القروح العتيقة ، واكثر ما ينبت في الصحارى ، ولونه تجفف بلا لدغ ، ولذلك يدمل القروح الزمنة . »

ان هذا الوصف متطابق تماماً مع الوصف الذي اعطاه ديستوريدوس في الرابعة من نبات *Thaliktron* ، ولذلك اعتقد ان الاسم ناليطن مصحف عن ناليطرون او ثاليطرون . ويعرف هذا النوع علمياً اليوم باسم *Thalictrum minus* اي ان اسم الجنس النباتي الحديث قد تم اشتقاقه من الاسم لديستوريدوس . وينتمي هذا النبات للفصيلة الحوذانية *Ranunculaceae* ويوجد في جبال الالمانوس والاقرع من بلاد الشام .

٦ - ثومس :

هو اسم الحاشا باليونانية . وقد عربت ثومس حرفياً من الكلمة Thumos وهو نبات الصمتر *Thymus capitatus* .

٧ - الجميز :

يشير ابن البيطار الى ان اسمها اليوناني هو سيقوموري *Syncomorum* (حولت UM الى ياء النسبة) ثم يشير الى الاوصاف والمعالجات والملاحظات من المراجع المختلفة المعروفة في ايامه . ويعرف الجميز علمياً اليوم بـ *Ficus sycomorus* .

٨ - السوسن :

وهو نموذج كثير غيره في مفردات تمت معالجته معالجة موسوعية . فبيدا ابن البيطار بما قاله جالينوس ثم بما قاله ديسقوريدوس ، ثم بأقوال الغافقي وابن سينا ، ثم يذكر تجربته الخاصة والتي تدل على عقليته التجريبية :

« وقد اتخلت مرة من ورق هذا السوسن عصارة فجربتها واحتفظت بها للعلاج وطبخت العصارة مع خل وعسل ، وكان مقدار العصارة اربعة اصعاف كل واحد من الغل والعسل فوجدته عندما بلوته دواء نافعا فائقا لجميع العلل المحتاجة الى التجفيف القوي خلوا من اللدغ بمنزلة الجراحات الكبار وخاصة ما كان منها في رؤوس العسل وجهي القروح المتبقية المسيرة الانفعال » .

وهو يذكر عبر وصفه كلا من الاسم الاغريقي والرومي للنبات . ويتطابق وصف ديسقوريدوس وابن البيطار اليوم مع *Iris florentina* و *Iris germanica* .

٩ - السعد :

وتقابل هذه المفردة في كتاب ديسقوريدوس كلمة فيفارس (١٨) *Kuperios* والتي قد تشاهد مصحفة في بعض الطبقات الى فيفارس . وهذه المفردة كثير غيرها ، ثم الربط فيهما بشكل دقيق ما بين الاسم العربي والاسم الاغريقي . وبعد ان يورد ابن البيطار ذلك الاسم الاغريقي ، يورد اسماً اغريقياً آخر وهو اروسيفيطن *Erysiceptrum* ، ثم يصف النبات بوصف ديسقوريدوس له ، مع اضافة بعض ملاحظاته الخاصة . ويترك لنا المجال لمقارنة نطق اسماء المناطق كما نطقها المؤلفون العرب في العصور الوسطى معنا اليوم ، فكيليكية *Cilicia* كانت تنطق بقليصيا وجزائر *Cycladean Islands* تعرف حروفياً بـ قويلادس . وبعد ان ينهي ابن البيطار كلام ديسقوريدوس في السعد يذكر ما قاله جالينوس في مقاله الثامنة ، وكان يضع بعد كل فقرة منقولة نجمة . وعندما كان يشير ابن البيطار الى نفسه كان يقول : لي ، ثم يناقش ما لم يقتنع به كما يلي :

« لي : زعم ابن رضوان في مفرداته ان هذا النوع من السعد هو الزرنباد وهو قول بعيد عن الصواب لأن صفة هذا النوع من السعد وطلعه بعيد عن صفة الزرنباد وطلعه وبينهما فرق كبير » .

ثم يذكر ما قاله الرازي في كتابه الحاوي ثم ما قاله في المنصوري ، ثم يذكر ما قاله المسيح بن الحكم . وقد اصاب ابن البيطار فالسعد هو علمبا *Cyperus rotundus* بينما الزرنباد هو *Curcum zedoaria*

١٠- القسط *Kostos* :

ويمثل لنا هذا النبات حالة سهل تدقيقها من قبل المترجمين العرب لأن الاسم الاغريقي كان نفسه مشتقاً من العربية . ويشير ديستوريدوس في كتابه الاول (المادة ١٥) :

« ان القسط العربي هو الافضل من بين القسط ، فهو ابيض خفيف وله رائحة منمشة ، ثم يشرح ان الهندي يأتي بمسده ، ثم يلي ذلك السوري » .

ويصنف القسط اليوم تحت الجنس *Costos* .

١١- المحلب :

عندما يناقش ابن البيطار هذه المفردة يبين ان هذه الشجرة لم تذكر من قبل جالينوس ولا ديستوريدوس ، الا انها ذكرت من قبل ابي حنيفة وابن العوام ، ثم يذكر ابن البيطار كلام ابن حسان في ان المحلب بالاندلس كثير ، ثم يذكر الخصائص الطبية التي اوردها اسحق بن عمران وابن وافد وابن ماسويه والبصري والرازي والطبري وابن سينا والخافقي . وتعرف هذه الشجرة علمياً اليوم بـ *Prunus Mahaleb* واسم النوع مشتق من العربية هو *Mahaleb* هي محلب العربية .

١٢- الصرعر (١) :

يمثل هذا النبات المشهور في الشمال الاغريقي حالة علمية لشجرة شائعة ذات استعمالات طبية قديمة . في هذه الحالة وحالات كثيرة متكررة غير هالنباتات مشهورة لم يستعمل ابن البيطار الاسم المعطى من قبل ديستوريدوس ، وفي حالة الصرعر كان الاسم اركيوتوس *Arkeothos* . ويعرف اليوم هذا النبات بـ *Juniperus phoenicia* .

١٣- الفار :

وتمثل هذه الشجرة حالة علمية لنبات شبه شائع ذي استعمالات صناعية وطبية وتابلية . ونظراً لوجود اسم عربي آخر له يستعمل في الشمال الاغريقي وهو الرند ، وخوفاً من حدوث اي التباس فقد اشار الى الاسم الاغريقي للفار (الرند) هو ذافني *Daphne* ذاكراً في نفس الوقت ان ديستوريدوس قد اشار اليه في المقالة الاولى من كتابه . ومن المفيد الإشارة الى ان كلمة *Daphne* اليوم قد استعملها النباتيون للدلالة على نبات آخر .

١٤- الترمس :

وكان يمثل حالة معروفة في بعض الاقطار العربية فقط مثل مصر ، ولذلك اشار ابن البيطار الى اسمه كما جاء في كتاب ديستوريدوس *Termos emeris* ويعرف هذا النبات علمياً اليوم بـ *Lupinus termis* .

١٥- الجمدة :

وقد اعتمد فيها ابن البيطار الاسم العربي للنبات ثم اردفها بالاسم اليوناني .

١٦- بوطاموغيطن :

وهو نبات معروف قليلا من سكان المناطق المجاورة للنهر والينابيع حيث ينمو بجوارها او في المياه الراكدة ، وقد اعطاه ابن البيطار اسماً معرباً ، وهو جار النهر ، وهو ما يعرف اليوم بـ *Potamogeton densus* من الفصيلة الجارنهرية *Potamogetonaceae* .

ويفرق ابن البيطار بين هويات نباتات تشابهت اسمائها قليلا ، واختلفت مسمياتها ، فهو يفرق بين القضاب والقراضاب ، حيث يقول عن القضاب بأنه ليس عصا الراعي بل هو النبات المذكور في اول المقالة الرابعة من ديسقوريدوس ، وهو الذي يسمى باليونانية قلياطس (قليماطس *Klematis*) . وتأتي النسخة المصورة لديسقوريدوس والتحقيق الحديث ليثبت صحة ما ذهب اليه ابن البيطار في ان عصا الراعي او القراضاب هي نباتات تنتمي للجنس *Polygonum* وان النبات الذي عناه ابن البيطار بكلمة قضاب هو *Vinca minor* .

كما كان ابن البيطار يكتب الاسماء المترادفة حيث تسنى له ذلك ، فالثند ، هو الخيار المأكول وقشاء النعام هو الحنظل ، وقرة العين ، هي كرفس الماء ، والقصد هو العوسج ، والباقل هو الفسول ...

كما كان يطابق بين اسماء اغريقية واسماء عربية معروفة قليلا ، فالنبات الذي ذكره ديسقوريدوس باسم *Chamaileon leukos* فقد عربه حروفاً ابن البيطار بـ خامالاون (٢٠) لوقس مشيراً الى ان كلمة لوقس تعني في اليونانية اللون الأبيض ، ثم يعرف ابن البيطار هذا النبات بأنه الاشخيص الأبيض . ويحقق نبات *Chamaileon leukos* اليوم بأنه النبات الشوكي الأبيض الذي يتبع الفصيلة المركبة ، والذي هو *Atractylis gummifera* .

وقد يهمل ابن البيطار الاسماء المحلية اذا كانت كثيرة التعدد الى الدرجة التي تؤدي الى خلط هوية نبات معين مع هويات اخرى ، فنبات *Prasion* قد تم اعتماد اسمه المترجم فراسيون ، وهو ما يعرف علمياً اليوم بـ *Marrubium vulgare* (٢١) .

ويبدو ان المترجمين العرب في القرون الوسطى اساليهم الخاصة في التعريب الحروفي للكلمات بحيث انهم يسجلون الكلمة قدر المستطاع كما تلفظ ، فحرف P قد يترجم فاء كما هو الحال في فراسيون او قد يترجم باء كما في *Potomageton* اما *Echion* فقد كتبت اخيون اي ان *Ech* نقلت اخ ، بينما نقلت كلمة *Anchusa* انجسا ، اي ان *ch* التي تقع ضمن الكلمة عربت بالحرف ج العربي . وقد اتبع نفس القاعدة السابقة في نبات لوسيماجيوس (*Lysimachia vulgaris*) وهو النبات الذي يعرف علمياً اليوم بـ *Lysimachia vulgaris* .

اما المقطع *klu* فقد كان يعرب قلو ، ولذلك فنبات *Klumenon* ينقل قلو ماين ، ومن المحتمل ان هذا النبات هو ما يعرف اليوم بـ *Smilax* الا ان البعض يشير الى انه *Convolvulus sepium* (Gunther, 1934)

اما كلمة Kardamomon فنقل قردمامو من (القردمانا) ، ويعرف هذا النبات علمياً اليوم بـ (٢٢) *Elettaria cardamomum* ، وهو نبات الهال (حب الهال) .

ويبدو ان تعريب حرف K الى قاف كان امراً شائعاً في تعريب اسماء النبات ، فالنبات الذي اوردته ديسقوريدوس ايضاً باسم Kentaurion Markon نقله ابن البيطار باسم قنطريون كبير ، ويعرف هذا النبات اليوم بـ *Centaurium minus* . اما النبات الذي اوردته ديسقوريدوس باسم Kentaurion Mikron فقد نقل باسم قنطريون صغير ، ويعرف النبات الاخير حالياً باسم *Erythraea Centaurium* (نظير *Centaurium minus* من الفصيلة Gentaceae) .

اما th فكانت كالיום تعرب ثاء فنبات الحاشا Thumos عرب حروفيًا ثومس . ومن المفيد ان يعود المترجمون اليوم الى بعض الاسس التي وضعها المترجمون الأوائل ، وان يوحّدوا اسس نقل الحروف الأجنبية الى اللغة العربية عند ضرورة ذلك النقل ، وقد تفيد المقارنة ما بين مفردات ابن البيطار والمادة الطبية لديسقوريدوس في ذلك .

□ شرح معاني اسماء النباتات الديسقوريدوسية عند ابن البيطار :

كلما امكنه ذلك ، كان ابن البيطار يورد شرح معاني اسماء النباتات التي يذكرها كمفردات عقارية فنبات اخيون *Echion* ، هو نبات رأس الأفعى (تشبيه) وهو ما يعرف اليوم علمياً بـ *Echium vulgare* اي براس الأفعى الشائعة اما نبات خاملاء *Chamelaia* فيقول ابن البيطار بأن تأويله باليونانية زيتون الأرض ، وهو الماذريون . ويتابع ابن البيطار كلامه عن هذا النبات قائلاً : « ولقد غلط كثير من المفسرين في قولهم ان الماذريون هو اسد الأرض ... » .

وتأتي التحقيقات العلمية الحديثة لتربط نبات الخاملاء (٢٣) بنبات *Daphne eleoides* (٢٤)

أو *Daphne masereum* . ومن المفيد ان يشار الجدل حديثاً بين النباتيين لرفض كلمة *Daphne* لتسمية هذا الجنس ، خاصة وانه كان يدل في الماضي على نبات الفار ، وان احد التقسيميين وهو كارل انطون فون ميير (٢٥) Carl Anton von Meyer (١٧٩٥-١٨٥٥) كان قد اطلق الاسم المأخوذ من المصطلح العربي وهو المازريون (Mazereum C. A. Mey, 1843) للدلالة على الجنس .

ويعتمد ابن البيطار في عديد من الحالات على تحقيق غيره من الباحثين العرب ، كما هو الحال بالنسبة لنبات خاليدونيون صغير *Chelidonium Mikron* . فبعد ان يقوم ابن البيطار بوصف هذا النبات من كتاب ديسقوريدوس يأخذ برأي الغافقي ويمناقشته والتي ذكر فيها :

« وقد زعم جماعة المترجمين والمفسرين ان هذا الصنف الصغير هو الماميران ، وكذا قال اكثرهم في الكبير انه الكرم ، وقوة هذا الدواء هي العروق المذكورة اقوى من قوة الكرم والماميران الموجودين بكثير ، والكرم يجلب الينان الهند وهو دواء مجفف للتروح نافع للجرب

ويحد البحر ويذهب البياض من العين، والمأمير أن يجلب من الصين وقوته شبيهة بقوة الكرم ،
وإذا خلط بالمسل جلا الكلف ، وأما العروق بصنفيها فقد تنبت ببلاد الأندلس وببلاد البربر
وببلاد الروم أيضاً ، وهما أقوى من الكرم والمأمير أن المجلوين بكثير ، والروم يسمون نباتيهما
خاليديونيون ، أي الخطافية ، وكذا يعرف بالأندلس .

وعندما يحقق نبات لوقاس Lucas يشير إلى موضعه من كتاب ديستوريدوس ويطبق
بين الأسماء المختلفة ، ثم يذكر أن البطريق قد عربها باسم حرف أبيض ، وسماها حنين بن
اسحاق سفند اسفند والرازي سفند اسفندو ، ثم ذكر أنها ، أي لوقاس ، هي امتداریا البيضاء .
ويعرف هذا النبات علمياً اليوم باسم *Lamium album* ، وهو من الفصيلة الشفوية .

ويبدو أن اسم امتداریا وهو الاسم الأندلسي الذي لا نعرف مصدره ، هو الاسم الذي
يمكن اعتباره اليوم للجنس *Lamium* (٢٦) ، أذانه أفضل وقمماً على الأذن من الاسم الفارسي
القديم ، وهو سفند (٢٧) .

وعندما يعرض النبات *Sesamoeides* ينقله إلى الأحرف العربية ، كغيره من المترجمين
باسم سيسامويداس الكبير ، لكنه يستطرد قائلاً بأن تأويله هو الشبيه بالسمسم ، ولكنه قبل
ذلك يكون قد أعطى الاسم الذي كان شائعاً في وقته وهو جلبهنك ، وهو الذي يسميه
الأنطيقون (٢٨) *Anticyra* خربقا (Ellebore) . ويعرف هذا النوع اليوم بـ *Helleborus*
Cyclophyllus (٢٩) .

أما نبات سيسامويداس الصغير (٣٠) *Sesamoeides Mikron* فلا يعطيه ابن البيطار
اسماً عربياً موازياً ، ويقول نقلاً عن ديستوريدوس أن له ورقاً يشبه النبات الذي
يقال له قورونوس *Coronopis* ، وأن تأويله الشبيه بالسمسم الصغير .

ويعرف هذا النبات اليوم بـ *Caylusea canescens* (وهو الاسم النظير للاسم
(Reseda canescens) ، وهو من الأنواع التي تنمو اليوم في جنوب بلاد الشام ، وجزيرة العرب ،
وهو يعرف حالياً بالذنيبية .

وما هذه إلا أمثلة قليلة من سفر يحتاج إلى كثير من الدراسات للكشف عن مضموناته الهامة
ليس فقط كتراث ولغة وإنما كمقار وأقرباذين ومركبات طبية جديدة .

□ نماذج عن أسماء نباتات فارسية في مفردات ابن البيطار :

لم يكن كتاب ديستوريدوس إلا أحد مراجع المفردات الطبية لموسوعة ابن البيطار ، كما
تمت الإشارة إلى ذلك في مقدمة هذا البحث ، وقد استفاد من ضمن ما استفاد من المفردات
الفارسية ، ومن المصطلحات النباتية الفارسية . وهذا الموضوع يحتاج إلى بحث مستقل إلا أنني
وجدت من المفيد القيام باستعراض نباتين فقط اشتق اسماهما من اللغة الفارسية ، وذلك
للتدليل على الموسوعية العربية في عصور التألق تلك ، هذين النباتين هما الأرجوان والأراذدرخت :

١ - أرجوان (٣١) :

وهو نموذج لاسم نبات عرب من الفارسية، ودخل مصطلحه للدلالة على لون احمر صبحي، وشاع بين الناس وفي الأدب، ولا توجد اشكال في التعرف على هويته، حيث حافظ هذا النبات على اسمه الفارسي في العصور الوسطى واليوم، وهو يعرف في إيران باسم أرجوان درخت، بينما يعرف في جبال الساحل السوري باسم آخر وهو الزمزين، وقد جاء في مفردات ابن البيطار عن أرجوان ما يلي نقلا عن التيفاشي :

((قال التيفاشي في كتابه المسمى فصل الخطاب أرجوان معرب واصله بالفارسية أرجوان وهو شجر ببلاد فارس له زهر احمر شديد الحمرة فسمت العرب باسمه كل لون يشبهه في الحمرة، وشجره كثير بأصفهان ويورد وردا شديد الحمرة القانية، كما قلنا حسن المنظر لا رائحة له يؤكل زهره وفي طعمه حلاوة ويتنقل به على الشراب وخشبه رخو سخي وتعرفه النساء، فيكون رمادا اسود يتخلونه خطاما للحواجب يسودها ويحسن شعرها، ولحاء امله (جلده) من ادوية القهي يطبخ ويشرب ماؤه ويتقيأ به مجرب في ذلك. واخبرني من اتق به ان من هذا الشجر كثيرا بميفارقين ايضا. واخبرني ايضا غيره ان منها كثيرا بكروم جبل قرطبة من بلاد الاندلس اعاده الله الى الاسلام، ووصف لي من صفاتها ما ذكرته في الارجوان)) .

ويتطابق وصف التوزيع الجغرافي لهذه الشجرة مع توزيعها اليوم في احراج المناطق شبه الرطبة، ويعرف هذا النوع اليوم بالاسم العلمي *Cercis siliquastrum* من الفصيلة القرنية .

- الازاددرخت :

وهو ايضا نموذج لاسم نبات عرب من الفارسية، الا ان اسمه في إيران اليوم أخذ ملامحا من العربية فهو يعرف اليوم في إيران بالزيتون تلخ، درخت زيتون تلخ، شال بستانه، شال سنجد، سنجد تلخ، في حين ان اسمه العلمي *Mella azadirachta* ملطن من الأحرف العربية .

وعند قراءة ما جمعه ابن البيطار في مفرداته عن هذا النبات نستوثق من موسوعيته، فهو يقول ان معناه بالفارسية حر الشجر (محرفة في طبعة بغداد الى حر السحر)، ثم يذكر ما قاله ابن سميحون في ان الازاددرخت هو احد السموم الوخيمة غير انه قد يستعمل في علاج الطب ومداواة الأمراض كما يستعمل سائر السموم، ثم يذكر ما قاله احمد بن ابي خالد في انه شجر عظيم الخشب كثير الفروع وثمره يشبه ثمر الزعرور في لونه وخلقه ويكون في عناقيد مخلخلة ونواه ايضا يشبه نوى الزعرور وفي لونه وخلقه، ثم يذكر ما قاله ماسرحويه في ان حبه الذي يشبه النبق فانه اذا اكل قتل، ثم يذكر ما قاله الرازي في ان ثمرته رديئة للمعدة مكربة وربما قتلت. ثم يعود الى اقوال احمد بن ابي خالد في انه اذا اكل احد من ثمرته عرض له غشي وقيء وصفر في النفس وغشاوة على البصر ودوار في الراس وعلاجه كعلاج من سقى الغريون والبلاذر. ويعود الى متابعة اقوال ماسرحويه في ان ورقه قد يستعمل من قبل النساء ليطول به شعورهن واطراف اغصانه اذا عصرت رطبة وشرب ماؤها بالخل وبالبلاء المطبوخ نفع من السم القاتل وعرق النساء واسترخاء الانثيين، ويذكر البول والطمث ويحل الدم الجامد في المشانة. ثم يستعرض اقوال ابن ماسة في ان نقاحه حار في الثالثة بابس وفي الأولى صالح للمشايخ والمبرودين

فتح للسدد المتولدة في الدماغ شماً ، وشره اذا طبخ مع الاهليلج الأسود والشاهترج نفع من الحمى البلغمية والمرة السوداء ، ويؤخذ في ايام الخريف والربيع فقط . ثم يذكر قول احد الكتاب المجهولين مشيراً اليه بمجهول :

« ينقي الرطوبات التي في الرأس من القروح الرطبة المنتفخة وينبت فيها شعر اذا استخرجت عصارة اطراف ورقه وثمره وسحق بها شيء من مرداسنج وصير معها شيء من دهن الورد حتى يصير له قوام ويلطخ به الرأس اياماً يجدد كل يوم ويترك بعضه على بعض ولا يفلع ويدخل بين كل ثلاثة ايام الحمام فاذا خرج منه صير على الرأس الدواء ايضاً ودثره بشيء خفيف حتى يبرأ وهو من المقوية للشعر والمطول له والمانع له من الافات غسلاً بماء اطرافه الفضة ، وورقه يدلك ايضاً وحده ويحشى به شعر الرأس وبدله اذا عدم ورق الشهدانج » .

□ لمحات عن الاستعمال الاقتصادي للنبات في جزيرة العرب :

عبر الفنى الموسوعي لمفردات ابن البيطار تلاحظ مقتطفات متعددة من كتاب النبات لابي حنيفة الدينوري والذي فقدت معظم مجلداته . وكتاب ابي حنيفة الدينوري هذا من اكثر المراجع التاريخية أهمية في مضمار النبات الاقتصادي والطبي لجزيرة العرب ، واعادة جمع مفرداته وتحقيقتها ومعرفة خصائصها ستكون له أهمية كبيرة في تطوير المصادر المتجددة لجزيرة العرب . ومفردات ابن البيطار والمخصص لابن سيده ، ولسان العرب لابن منظور هي احد اهم المراجع لذلك . وهذا الموضوع يحتاج الى بحث مستقل ، وسبق ان القيت عنه بحثاً نشر ملخصه في مجلة الفيصل (١٩٧٩) ، الا اني وجدت من المفيد استعراض أربعة نباتات للتأكيد على موسوعية ابن البيطار ، وهذه هي كما يلي :

١ - شجرة القرم :

في مفردة قرم يذكر ابن البيطار عن ابي حنيفة ما يلي :

« هي شجرة تنبت في اخوار في بحر عمان في جوف ماء البحر ، يشبه شجر الدلب في غلظ سوقه وبياض قشره وخشبه ايضاً ابيض وورقه مثل ورق اللوز ولا شوك له ، وله ثمر مثل ثمر الضومران ، وهو مرعى الابل والبقر تخوض اليه حتى تأكل ورقه واطرافه الرطبة ، ويحمل حطبته في السفن الى المدن والقرى فيستوقد به لطيب رائحته ومنفعته ، وماء البحر عدو للشجر كله الا القرم والكندلا » .

وتعرف شجرة القرم علمياً اليوم بالاسم *Avicennia marina* .

٢ - آوالة :

عن ابي حنيفة :

« هو افضل ما استيك باصله وفروعه من الشجر واطيب ما رعته الماشية رائحة لبن وهو ذو فروع شائكة ، وثمره في عنايد منه البربر وهو اعظم حباً واصغر عنقوداً وله عجمة صغيرة مدورة صلبة وهو اعني الثمر اكبر من الحمص بقليل وعنقوده يملأ الكف اكبره . والكباش نوق حب الكزبرة وليس له عجم ، وعنقوده يملأ الكفين وكلاهما يبدو اخضر ثم يحمر ويحلو وفيه حروقه

ثم يسود فيزيد حلاوة ، وفيه بعض حرافة ، ويباع كما يباع العنب ونباته يبطون الأودية ، وربما ينبت في الجبل وذلك قليل وشوكه قليل متفرق » .

ثم يذكر ابن البيطار ما ذكره من سبقه من اطباء العرب في الآراك ، فمن ابن رضوان قال : « حبه يقوي المعدة ويمسك الطبيعة » .

وعن ابن جليل انه اذا شرب طبيخه ادر البول وتقى المشانة .

وتعرف شجرة الآراك علمياً اليوم باسم *Salvadora persica* وهي توجد عبر الخط الجغرافي الممتد ما بين دولة الإمارات المتحدة وموريتانيا ، ويطلب الآراك غالباً الوديان ، الا انه يوجد في السهول ، كما هو الحال في سهل صحارفي عمان ، وفي السفوح الشمالية لجبل طفار ، بل قد يرتفع في الجبال في اليمن الشمالي الى ١٥٠٠ م فوق سطح البحر ، وهو من النباتات التي يمكن استعمالها في تثبيت الرمال .

٣ - اسل :

يقول سن ابي حنيفة :

« ان الأسل هو السمار الذي يتخذ منه الحصر ، وهو الكولان ، ويخرج قضباناً دقيقاً ليس لها ورق الا ان اطرافها محددة وليس لها شمع ولا خشب ويتخذ منه الحصر ويدق بالمياجين ، فيتخذ منه بالعراق غرابيل ، ولا يكاد ينبت الا في موضع ماء او قريب من ماء .

ويعرف هذا النوع علمياً اليوم بالاسم *Juncus arabicus* .

٤ - الاس :

ان اشارة ابو حنيفة الى ان الاس في ارض العرب كثير لهُ امر يدعو للتساؤل ، لان الاس في جبال جزيرة العرب الآن نادر ، الا انه يوجد بكثرة في الجبال شبه الرطبة في الشام والعراق ، فهل كان يوجد في الماضي في بعض جبال جزيرة العرب ثم انكمش وجوده الجغرافي ؟...

لكم هي هامة مفردات ابن البيطار ، فمنها يمكن اعادة جمع النسخة العربية بترجمتها (٣٢) الاندلسية لكتاب ديسقوريدوس ، وكذا بالنسبة لكتاب جالينوس ، ومنها يمكن جمع كثير من النباتات العربية التي ذكرها الدينوري ، ومفردات عديد من الباحثين الاندلسيين الذين فقدت اصول اعمالهم ، ومنها يمكن ان تعرف تسميات كثير من نباتات الاندلس وغيرها ، وهو الامر الذي يمكن ان يفني الحركة التعريبية لاسماء النبات اليوم ...

لكم هي هامة مفردات ابن البيطار في التوضيح لأجيالنا الحاضرة العربية والعالمية عن مدى العلمية ودرجة الموسوعية والأمانة في النسبة والتي وصل اليها المحققون العرب ...

لكم هي هامة مفردات ابن البيطار في إحياء التراث النباتي الطبي ، وفي تطوير استعمالات جديدة للأعشاب النباتية على ضوء المعرفة المتجددة ...

نعم ينتظرنا عمل شاق في المستقبل لإحياء مفردات ابن البيطار النباتية وتزيينها بالرسوم التي تعرفها ، وربط ما لم يربط فيها ثانياً باللغة العربية ، وإحياء الدائر من الأسماء العربية لنباتات عرفها الأجداد ولا نعرفها اليوم الا بأسماء غير عربية ...

□ الحواشي :

١ - سبق الفرنسيون الانكليز الى ترجمة المقالات الست من كتاب ديسقوريدس عن اللاتينية ، فهناك كتاب فرنسي عنوانه :
Les commentaires de M. André Mattiole medecin siennors sur les six livres de matiere
medicale de Dioscoride an azarbeen traduits de latin en français Lyon 1878.

- د . مختار هاشم -

٢ - اظن هذه الفكرة من خيال بعض المستعربين الذي فهم من قول ابن البيطار (فما صح عندي بالمشاهدة والنظر وثبت
لدي بالخبر والغير ادخرته كنزا سريا) فحسب ان للفظ (سريا) من السر لا السراوة وقد اصاب الدكتور الفاضل
بعدم قبولها . (م . هـ)

٣ - اخذت العبارات نقلا عن الدكتور أحمد عيسى ، تاريخ النبات عند العرب ، ١٩٤٤ . مطبعة الاعتماد ، القاهرة .

٤ - عدد كبير من هذه يتشابه من حيث الأصول مع اللغة الحميرية .

٥ - الخيار شنبز هو *Cassia fistula* والواقع ان ديسقوريدوس لم يذكر اي نوع من انواع السني *Cassia spp.*
وجل نباتاته هي نباتات تنوعان تركيا واليونان والشام .

٦ - يلاحظ من وصف ابن البيطار لديسقوريدوس بالافضل ان العلماء العرب المسلمين كانوا يجلسون كثيرا من العلماء
الذين يخلدون عنهم ، حتى ولو كانوا من غير المسلمين، ويشيرون الى اعمالهم بامانة بالغة .

٧ - هل هو *Torilis* او *Daucus* .

٨ - جاء للفظ (التحلية) هنا بمعنى يختلف بعض الاختلاف عما جاء به ابن سيده في مصفحة (السفر ١١ - ١٢) (م . هـ) .

٩ - *Arbelion* في المعاجم اليونانية الفرنسية : *bardane* ويدعى هذا في لغة العلم
Arctium lappa L. = Arctium bardane W.

كما في معجم اسماء النبات - د . أحمد عيسى مما يدل على ان كتابة (الارقيون آخر) صحيحة . اما ماهية
الارقيون الآخر فتحتل ما نقله ابن البيطار عن ديسقوريدس في الرابعة ومن الناس من يسميه (فروسوس) اي
Prosopis . وذكر هذا المرادف قد كشف عن حقيقة الارقيون الآخر فكلمة آخر عند ديسقوريدس وابن البيطار
تفخ كل شي . (م . هـ) .

١٠ - جاءت كلمة اسقليباس بدون تصحيف في الترجمة العربية لكتاب ديسقوريدس (المقالة الثالثة : ٨٧) واسقليباس
نوع من جنس العشر (م . هـ) .

١١ - يندر وجوده الآن في جزيرة العرب الا انه موجود في الشام والشمال الافريقي .

١٢ - اسم منطقة في تركيا اليوم مشتقة من الاس الاغريقي ، وفي ذلك اشارة الى كثرة شجيرات الاس هناك .

١٣ - يورد ابن البيطار بعد الاس :

(بري) يعرف هذا النبات بدمشق وما والاها من ارض الشام ب (قف والنظر) اما عامة الانداس فيعرفونه بالغيوردان
البلدي . ويورد الاسم ايضا مصحفا من قبل النسخ (تلف والطير) (م . هـ) .

١٤ - الكلمة هنا مصفحة وصوابها جمة والجمة في اللغة مجتمع ما، البئر ومجتمع شعر الرأس ومعظم الشئ، والكثير منه .
ويستعمل ابن البيطار هذا المصطلح ليدل على اشكال من الازهار تجتمع فيها الازهار بكثافة . (م . هـ) .

١٥ - اشتق اسم الجنس *Verbascum* علميا من الاسم الروماني القديم للنبات وهو *Verbasculum* .
ويمثل الطرح المستعرض هنا اولى مبادئ الماتيخ النباتية .



- ١٦- يطلق عليه اليوم في اقطار المغرب العربي اسم الدرياس .
- ١٧- في الترجمة العربية : ٨٠ ثابيطرف . وافق الكاتب تمام الموائنة واعتقد ان ديستوريدس درس هذا النبات في جبال امانوس او الاربع . (م . ه)
- ١٨- في المعاجم اليونانية الفرنسية Kupelris : souchet (plante) (م . ه)
- ١٩- ديستوريدس المقالة الاولى ٧٩ ارقوش وهو العرعري . (م . ه)
- ٢٠- اذا جاءت ch في اول الكلمة الاخرية فانها تعرب ذاء .
- ٢١- الكلمة Maurrubium مأخوذة عن اللاتينية ، وهي الكلمة الرومانية الموازية لكلمة Parslon .
- ٢٢- هال ميسور (جزر المالابار) وهال سيلان .
- ٢٣- جاء في قاموس اطباء ثلقوصوني ان الالا بوزن علا : شجرة الدفلى . لهل حصل التباس بين دفلى ودافلى فيكون الالا هو الشجر خاما الايا اي زيتون الأرض او الغاملا- موضوع يستحق التحقيق (م . ه)
- ٢٤- يوجد النوع D. mucronata = Dephne oleoides في الجبل الاخضر في عمان ، ويطلق عليه هناك اسم المثنى ، ويستعمل في تجهيز الكسور .
- ٢٥- كان يعمل مديرا للمدينة النباتية في S. Peterburg .
- ٢٦- هال الشهابي الى تهريب الكلمة فقال لاميون (م . ه) .
- ٢٧- يطلق عليه اليوم في ايران اسم كزنه سفيد .
- ٢٨- يلاحظ في بعض النسخ والطبعات ان كلمة الانطيميون قد صنعت الى يطيقون .
- ٢٩- هناك انواع اخرى من الخريق وهو الاسود niger والاخضر viridis والنتن foetidus .
- ٣٠- عن ابن سينا انه كان يسمي منه المفلوج ايعافى وهو يوناني . وربما لئل بقوة التي .
- ٣١- كنت حققت لفظة الدافى فتبين لي انه اسم مرادف يدل على هذا النبات (م . ه) .
- ٣٢- لا يوجد ترجمة اندلسية لكتاب ديستوريدوس فان ابن البيطار اعتمد على ترجمة اسطغان بن باسيل بعد تحقيقها وهي التي نشرها المستعربان الاسبانيان دبلر وطرث الصادرة في تقوان وبرشلونة عامي ١٩٥٢ و ١٩٥٧ (م . ه) .



المصادر : □

- ١ - ابن ابي اصيبعة ، موفق الدين ابي العباس أحمد بن القاسم السعدي الخزرجي (متولى ٦٦٨ للهجرة) . دار مكتبة الحياة ، بيروت .
- ٢ - ابن البيطار ، فيفاء الدين عبد الله بن أحمد الأندلسي المالقي . (١٢٤٠ تقريبا) الجامع لفردات الأدوية والأغذية . طبعة دار المثنى بغداد .
- ٣ - الدينوري ، أحمد بن داوود . كتاب النبات (الجزء الثالث والنصف الاول من الجزء الخامس) . تحقيق وشرح برنهاردلين .
- ٤ - عيسى بك ، أحمد . تاريخ النبات عند العرب ، مطبعة الاعتماد القاهرة .
- ٥ - سنكري ، محمد نذير . ١٩٧٧ . نباتات ونباتات ومراعي المناطق الجافة وشديدة الجفاف السورية . جامعة حلب .
- 6 — Dioscorides, The Greek herbal of Dioscordies. Englished by J. Goodyer, 1685 and edited by R. T. Gunther, 1934. Hafner Publishing Co. 1968. London.

لغة هذيل

عبدالفتاح المصري

خطة الدراسة

- أ - العربية ولهجات القبائل :
 - مقدمة - معنى اللغة واللهجة - وجوه اختلاف لغات القبائل وتصنيفها .
 - فائدة معرفة لغات القبائل - مصادر هذه اللغات وصحوبات البحث .
- ب - لغة هذيل :
 - مقاييس اللغويين في تدوين العربية ولهجات القبائل .
 - هذيل من القبائل المعتمدة في التدوين لفصاحة لغتها .
 - أدلة على هذه الفصاحة .
- ج - خصائص في لغة هذيل :
 - خصائص صوتية .
 - خصائص صرفية .
 - خصائص نحوية .
 - خصائص دلالية .
- د - الخلاصة والغاتمة :

العربية ولغات القبائل

ان وجود العربية الفصحى المثالية التي كان العرب ، وما يزالون ، يجنحون اليها حين يريدون الأداء اللغوي الرفيع ، لم يكن ليمنع وجود لغات ، أو لهجات آخر خاصة لأهل هذا القطر أو ذاك ، وهذه القبيلة أو تلك ، يستعملونها فيتفاهمون بها أكثر من غيرهم ، وهذا أمر بات معروفاً لمن يطلع على تاريخ اللغة العربية منذ العصر الجاهلي الى اليوم ، وقد بدا على نحو واضح حين شرع اللغويون الأقدمون يدونون اللغة ، ويقعدون لها القواعد ، وهو ملاحظ في لغتنا المعاصرة ، اذ ان العربي منا يتكلم بلهجة الدارجة في قطره أو مدينته ، بل في حيه ، ليصرف شؤون حياته المعتادة ، فاذا ما أراد أن يكتب أو أن يؤلف أو أن يتكلم الى عربي آخر لا يفهم لهجته ، أو أن يصلي ، عمد الى ذلك النمط المثالي في الأداء ، وهو الذي اعتدنا أن نسميه العربية الفصحى أو الفصحى (١) ، هذا كله مع فارق واحد بين الماضي والحاضر ، هو أن العربي اليوم يأخذ اللغة بالتعلم والدربة ، بينما كانت للعربي القديم سليقة وفطرة طبيعية (٢) .

وقد سمي العلماء الأقدمون هذا الكلام الخاص لقطر أو قبيلة معينة لغة - فكان من تعريفات اللغة عندهم (الكلام المصطلح عليه بين كل قبيلة) (٣) ونسبوه اليوم لهجة ، وهي في الاصطلاح العلمي الحديث (مجموعة من الصفات اللغوية التي تنتمي الى بيئة خاصة ، ويشترك فيها جميع أفراد هذه البيئة) (٤) . فاللغة تشمل عادة عدة لهجات ، والملاقة بين اللغة واللهجة علاقة العام بالخاص ، ولكل من اللهجات ما يميزها ، وان اشتركت واللغة الفصحى المثالية بمجموعة من الصفات اللغوية والماديات الكلامية .

وقد تنبه علماءنا الأقدمون على اختلاف لغات القبائل ، أو لهجاتها ، وحفظوا لنا فيما ألفوه وجوهاً لهذا الاختلاف متعددة (٥) ، منها الاختلاف في الالة والتفخيم نحو قضى ورعى ، فبعضهم يميل ، وبعضهم يفخم ، أو في الحركات نحو نستعين ونستعين ، أو في الحركة والسكون نحو مسكهم ومنكم ، والاختلاف في الابدال نحو أولئك وأولالك ، أو في صورة الجمع نحو أسرى وأسارى ، والاختلاف في الاعراب نحو ما زيد قائماً وما زيد قائم ، والاختلاف في التضاد نحو ثب وهي اقمعد في لغة حمير ، واقفز في لغة غيرهم .

واذا نظرنا الى وجوه الاختلاف هذه بمنظار علم اللغة الحديث أي اللسانيات استطعنا أن نردها الى أربعة جوانب تعالج منها اللغة اليوم عادة هي :

- ١ - الجانب الصوتي (أصوات الكلمة) Phonology, Phonetics
- ٢ - الجانب الصرفي (بنية الكلمة) Morphology
- ٣ - الجانب النحوي (بناء الجملة) Syntax
- ٤ - الجانب الدلالي (معنى الكلمة) Semantics

أما اذا قسنا لهجة ما الى اللغة العربية الفصحى ، أمكننا أن نرى فيها ضابطاً عاماً هو أن (اللهجة الواحدة يجب أن تخضع لقاعدة مطردة في الكثرة الغالبة من صيغها) (٦) .

على أن معرفة لغات القبائل معين كبير على فهم العربية ولغة القرآن الكريم خاصة ، فقد روي عن عمر بن الخطاب أنه قال صلى المنبر : ما تقولون فيها ؟ يقصد كلمة التخوف في قوله تعالى (أو يأخذهم على تخوف) (٧) - فسكتوا ، فقام شيخ من هذيل ، فقال : هذه لغتنا ، التخوف التثقتص ، فقال : هل تعرف العرب ذلك في أشعارها ؟ ، فقال : نعم ، قال شاعرنا أبو كبير :

تخوفى الرجل منها تامكاً قرداً كما تخوف عود النبتة السفن

فقال عمر : عليكم بدويانكم لا تضلوا ، قالوا : وما ديواننا ؟ قال شعر الجاهلية ، فإن فيه تفسير كتابكم ومعاني كلامكم (٨) . وبهذا وضع عمر أساساً لدرس العربية هو الاتجاه الى السنة القبائل في الشعر الجاهلي وكلام العرب ، وروي قريب من هذا عن ابن عباس الذي كان ذا مذهب معروف في تفسير القرآن الكريم بالشعر ، وهو القائل (إذا سألتهموني عن غريب القرآن ، فالتمسوه في الشعر ، فإن الشعر ديوان العرب) (٩) ، ومن الأمثلة على مذهب أن نافع بن الأزرق سأله عن قوله تعالى (لا ترجون لله وقاراً) (٩) ، فقال : لا تخشون لله عظمة ، واستشهد بقول أبي ذؤيب الهذلي :

إذا لسعته النحل ، لم يرج لسمها وحالفها في بيت نوب هوامل (١٠)

وقد أخذ العلماء من بعد ، يلتصقون في الشعر الجاهلي تفسيراً لبعض الظواهر التالية : غريب القرآن ومجازه وأعجازه وتراكيبه وتفسير معانيه (١١) .

ومعرفة لغات القبائل تكون عادة بالعودة الى مصادرها ، ومعظم ما في أيدينا منها فيه اشارات الى اللغات السبع المشهورة بالفصاحة وهي لغات قريش وهذيل وهوازن واليمن وطيم وثقيف وتميم (١٢) . وقد جمعتها علماء اللغة في القرنين الأول والثاني الهجريين ، وإذا ما أراد أحدنا البحث في إحدى هذه اللغات كان عليه أن يعود الى المعجمات وكتب النحو واللغة والقراءات القرآنية ، إذ بثت فيها ظواهر لهجية مختلفة .

والذي يبدو لي أن هناك صعوبات يمكن أن تعترض في سبيل من يريد أن تكون له معرفة دقيقة بظواهر اللهجات العربية القديمة بالاستقصاء والدقة اللذين يتطلبهما عادة البحث العلمي الرصين ، وهي صعوبات ناتجة عن الأمور التالية :

١ - أن المصادر التي تحدثت عن لغات القبائل خاصة لم تصل إلينا كاملة ، مع أنها أساسية في موضوع البحث ، وإذا كنا عرّفنا مثلاً كتاب الجيم لأبي عمر والشيباني - وهو كتاب هام عني بأشعار القبائل ولغاتها عناية كبيرة - فإننا نفتقد أول كتاب ألف في لغات القبائل ، وهو ليونس بن حبيب ، ونفتقد كتاباً لعزير بن الفضل الهذلي في لغة هذيل وكتباً للفراء وأبي عبيدة والأصمعي وغيرهم (١٣) .

٢ - إذا ما عدنا الى القرآن الكريم الذي نعرف أنه نزل بلغات القبائل العربية ، فلن نسمفنا بأشارات وافية عن الظواهر اللهجية ، أو يمدنا بالأمثلة الكافية عليها ، ذلك أنه تجنب السمات اللغوية المفرقة في المحلية كمنعنة تميم وكشكشة قيس ، والتي كانت عند العرب أيام نزوله ، فالمثل اللغوي المنشود في لفته بعيد عن المحلية (لذا ، فليس من الممكن تصور أن لغة القرآن الكريم تعكس لهجة الحجاز أو أية لهجة أخرى ، بل الأقرب الى واقع الأمر أن يكون بتلك اللغة الفصيحة المحترمة من الجميع) (١٤) *

٣ - من الصعب على غير الخبير بلغات القبائل العربية القديمة أن يعرف أن هذه اللغة لهذيل وتلك لتمييم والثالثة لطبيء ، ما لم ينص على هذا صراحة في المصدر الذي يعود اليه ، فإذا كنت أبحث مثلاً في خصائص لغة هذيل ، ومررت ببيت في لسان العرب لأبي ذؤيب فلن أعرف ، وأنا غير الخبير ، ما نطق به أبو ذؤيب في هذا البيت على لغة قبيلته ، وما نطق به على لغة العرب أجمعين ، ما لم ينص صاحب اللسان على هذا ، إذ من الطبيعي أن هناك قدراً لا يحصى من المفردات والتراكيب مشتركة بين القبائل العربية كلها ، وقد لا يكون في هذا البيت شيء من لغة هذيل ، وإن كان صاحبه هذلياً *

٤ - إن البحث في لغة قبيلة ما لن يتسم بالاستقصاء الكامل ، ذلك أن ما بين أيدينا من مصادر اللغات ، لم يسجل لنا الظواهر اللهجية القديمة كلها ، فاللغويون العرب لم يجمعوا هذه الظواهر في عصر التدوين بهدف بحثها بحثاً شاملاً ينسب الى كل قبيلة ما لها منها ، وإنما قصرُوا اهتمامهم على تسجيل بعض الظواهر التي استوقفتهم عند بعض القبائل ، إذ كان همهم الأول تقرير فصاحة القبيلة أو عدمها ، بل إن هذا الهم شغلهم عن كثير من القضايا اللغوية التي يمكن أن تدرس دراسة ميدانية (١٥) ، فالنقص في التسجيل اذن ، واضح في أمرين عدد القبائل وعدد الظواهر اللهجية في كل قبيلة *

ثم إن الشواهد التي بين أيدينا على ظاهرة لهجية ما قليلة محدودة ، وتكرر في أكثر المصادر ، وخاصة شواهد الظواهر المفرقة في المحلية كالمنعنة والفحفة والاستنظام (١٦) * وهي لا تعطينا فكرة كاملة عن الصور المتعددة للظاهرة ، إذ يمكن أن تكون هناك صور أخرى غير التي ذكرت في هذه المصادر ، فالنقص يبدو أيضاً في استقصاء حالات الظاهرة اللهجية الواحدة *

وعلى الرغم من الصعوبات التي ذكرت ، فإن ما بين أيدينا من مصادر لغات القبائل معين على البحث والدراسة ، وسأسمى فيما يلي الى أن ألقى نظرة عامة على لغة هذيل لأعرف ببعض من خصائصها * ومن حسن الطالع أن القرون الخالية حفظت لنا مصدراً هاماً في ذلك هو ديوان الهذليين ، الديوان الوحيد الذي وصل إلينا من دواوين القبائل ، على ما رأى الدكتور ناصر الدين الأسد (١٧) *

لغة هذيل

حين دون اللغويون اللغة ولهجاتها في القرن الثاني للهجرة ، كان لهم في ذلك ثلاثة مقاييس هي الزمان والقبائل وأحوال الرواة (١٨) . أما الزمان فقد احتجوا بأقوال عرب الجاهلية وفصحاء الاسلام حتى منتصف القرن الثاني للهجرة ، واستمروا يدونون لغات اهل البادية حتى فسدت سلاتهم في القرن الرابع الهجري . وأما القبائل فقد اعتمدوا على ما كان منها في قلب جزيرة العرب لقرب لغته من العربية الفصحى ، وردوا سواها ، فأخذوا عن قريش وتميم وأسد ثم هذيل وبعض الطائيين . وأما أحوال الرواة فأهم ما فيها الثقة ، اذ لم يأخذ اللغويون عن أعرابي الا اذا وثقوا بسلامة لغته وفصاحتها وعدم تطرق الفساد اليها ، وكثيرا ما كانوا يمتحنون الرواة من الأعراب امتحاناً صعباً قبل الأخذ عنهم ليتحققوا سلامة لغتهم وخاصة اذا شكوا فيها (١٩) .

وأكثر ما يعنينا في هذا المقام أن قبيلة هذيل كانت من القبائل المعتمدة عند جامعي اللغة لانطباق مقاييسهم الثلاثة عليها ، ذلك أنها كانت عامة من القبائل التي عاشت في البادية في قلب الجزيرة العربية ، فمنها قسم سكن ضرعاء وهي قرية بها قصور وحصون ، وقسم سكن رهاط والعديبية ، وقسم ثالث سكن في مر الظهران وهي قرية في وادي عيون كثيرة (٢٠) ، ومساكنها هذه ساعدتها على فصاحة لغتها وصفائها ، فلم تكن من القبائل التي فسدت لغتها لمجاورة الأعاجم والاختلاط بهم ، وأخذ اللغويين عنها والاحتجاج بها دليل فصاحة أهلها واجادتهم القول يسكن أن نضيف اليه الأدلة التالية :

١ - في قبيلة هذيل نشأ عدد من الفصحاء العرب أصحاب السليقة السليمة واللغة الفصيحة المتمكنة ، وفي طليعتهم الرسول الكريم محمد ، عليه الصلاة والسلام ، الذي كان أبلغ البشر وأفصحهم ، وهو من أوتي جوامع الكلم ، فقد ربي في هوازن ونشأ في هذيل (٢١) ، ولا شك في أن لغته قد تأثرت بفصاحة أهلها ، من ذلك أن أحاديث رويت عنه - عليه الصلاة والسلام - فيها بعض من خصائص لغة هذيل . ومن الأعلام المشهورين الذين نشؤوا في هذه القبيلة الحسن البصري والشافعي .

٢ - لم ينزل القرآن الكريم بلغة قريش وحدها ، كما نعلم . ذلك أنها لم تكن هي الفصيحة دون غيرها (٢٢) ، بل كان الى جانبها فيه لغات فصاح آخر منها لغة هذيل ، وبها نزلت طائفة من الفاظه في عدد من السور ، سأشير الى بعضها في مكانه من هذه الدراسة ، وفي التفسير الذي يرى أن الأحرف السبعة في الحديث المشهور (نزل القرآن على سبعة أحرف) هي لغات القبائل ، يذكر العلماء أن لغة هذيل احداها ، من ذلك قول أبي حاتم السجستاني (معنى سبعة أحرف سبع لغات من لغات العرب ، وذلك أن القرآن نزل بلغة قريش وهذيل وتميم وأزد وربيعة وهوازن وسد بن بكر) (٢٣) .

٣ - نص الأقدمون صراحة على فصاحة لغة هذيل ، فأبو عمرو بن العلام الراوية المشهور انتقى اهل السروات على أنهم أفصح العرب ، ومنهم قبيلة هذيل ، فقال : (أفصح الشعراء

لساناً وأعذبهم أهل السروات، وهن ثلاث الجبال المطلة على تهامة فيما يلي اليمن ، فأولها هذيل ، وهي التي تلي السهل من تهامة ، ثم بجيلة ، والسراة الوسطى (٢٤) ، وهذا حكم لم يصدر عن أبي عمرو إلا عن خبرة وطول ممارسة ، ومن النصوص التي تذكر فصاحة هذيل أيضاً قول عبد الملك بن مروان، وهو ذو معرفة دقيقة بالشعر الجاهلي : (إذا أردتم الشعر الجيد ، فمليكم بالزرق من بني قيس بن ثعلبة ، وبأصحاب النخل من يشرب ، وأصحاب الشمف من هذيل) (٢٥) .

ننتهي من العرض السابق الى القول ان لغة قبيلة هذيل من افصح لغات القبائل العربية ، ولهذا لقيت عناية من اللغويين العرب في عصر تدوين اللغة ، كما لقيت بعد عناية من المؤلفين ، فسجلوا لنا طائفة من خصائصها اللهجية ، سأعرض أبرزها فيما يلي :

خصائص في لغة هذيل

ينطبق على الخصائص اللهجية في لغة هذيل ما ينطبق على غيرها من تصنيف الى خصائص صوتية وصرفية ونحوية ودلالية ، وهي الجوانب الأربعة التي تدرس منها اللغة اليوم ، كما يرى علماء اللسانيات الحديثة ، وكما أشرت من قبل ، وسأذكر هنا ، وفق هذا التصنيف - بعضاً من خصائص لغة هذيل استخلصتها من المصادر التي رجعت اليها ، وهي ليست مصادر هذه اللغة كلها ، وسأحاول - ما استطعت - الاستشهاد للخصيصة من القرآن الكريم أو الشعر القديم أو من كليهما معاً ، بادئاً بأهم الجوانب اللغوية ، وهو الجانب الصوتي .

□ خصائص صوتية : *مركز تحقيق كامبوتير علوم إسلامي*

١ - تسهيل الهمزة : من القبائل العربية من يحقق الهمزة أو ينبرها ، ومنهم من يسهلها بتبديلها بحرف من جنس حركة ما قبلها نحو يواخي ويواكل ويواسي ، وقد رأى اللغويون الأقدمون ضابطاً في هذا ، هو أن القبائل البدوية وسط الجزيرة العربية وشرقيها عرفت بالهمز ، في حين أن أهل الحضر والقبائل في شمالي الجزيرة وغربيها لا يهمزون (٢٦) . فإذا أخذنا بهذا الضابط قلنا أن هذيلاً تسهل الهمزة ، ذلك أنها من القبائل البدوية .

ومما يؤكد هذا التسهيل أقوال نصت عليه صراحة ، منها :

١ - قول أبي زيد الذي رواه صاحب اللسان (أهل الحجاز وهذيل وأهل مكة والمدينة لا ينبرون) وعلى هذا فالتسهيل ليس وفقاً على هذيل وحدها ، بل تشترك معها فيه قبائل أخرى .

٢ - ما روي من أن قريشا كلها ومن جاورها من قبائل العرب كهذيل وسعد بن بكر وكنانة يقولون سورة بغير همز ، على حين كانت تنطقها قبيلة تميم سورة بالهمز (٢٧) .

٣ - ما روي من أن الحسن البصري قال يوماً لبعض جلسائه توضيت ، فقليل له : أتلعن يا أبا سعيد ؟ فقال : إنها لغة هذيل ، وفيهم نشات (٢٨) .

٤ - قول ابن جني (ترك الهمز لغة هذيل) (٢٩) .

٢ - ابدال الهمزة من الواو جوازاً في موضعين : الأول اذا كانت الواو مضمومة ضمّاً لازماً ، ولم تكن مشدودة مثل وجوه وآجوه وولد وألد ونحو ذلك ، والثاني اذا كانت الواو مكسورة في أول الكلمة مثل وشاح واشاح ووسادة واسادة ونحو ذلك .

وقد ذكر سيبويه هذه الظاهرة دون أن يمزوها لقبيل معين من العرب (٣٠) ، كما فعلت مصادر كثيرة ، ولكنها عزيت الى هذيل في جمهرة ابن دريد والبحر المحيط وحاشية الصبان على الأشموني ، وتبدو في بعض قراءات القرآن الكريم ، وما كتب منه قديماً ، فقد وردت في قراءة الجماعة (واذا الرسل أقتت) (٣١) في موضع وقتت ، وقال ابن زنجلة في الاحتجاج لهذه القراءة (من همز فانه أبدل الهمزة من الواو لانضمام الواو ، وكل واو انضمت وكانت ضمته لازمة جاز أن تبدل منها همزة فتقول في وجوه أجوه) (٣٢) ، وذكر نحواً من ذلك مكّي القيسي (٣٣) ، ووردت الظاهرة أيضاً في مصحف أبي بن كعب وسعيد بن جبير بقراءة (ثم استخرجها من اعاء أخيه) (٣٤) بدلا من وعاء ، وابدال الواو المكسورة الواقعة أولا همزة مطرد في لغة هذيل كما ذكر أبو حيان (٣٥) ، كما وردت في مصحف أبي بقراءة (ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله أجوههم مسودة) (٣٦) عوضاً عن وجوههم ، ووردت أيضاً في الحديث النبوي الشريف (اثبتوا على مشاعركم ، فانكم على أرث من ابراهيم) (٣٧) والأصل ورث .

أما عن الشواهد الشعرية ، فمن الموضع الأول (اذا كانت الواو مضمومة) قول أبي صخر الهذلي :

فكان لها أدمي وريقة ميعتي وليدا الى أن رأسي اليوم أشهب (٣٨)

يريد و'دمي ، وقول البريق الغناعمي :

أبا معقل ان كنت أشعت حلة أبا معقل ، فانظر بنهلك من ترمي (٣٩)

يريد وشعت ، ومن الموضع الثاني (اذا كانت الواو مكسورة) قول حبيب الأعمى :

هواء مثل بعليك مستميت على ما في اعانك كالغياال (٤٠)

على أن ظاهرة قلب الواو همزة وردت في شعر بعض القبائل الأخرى ، فقد قال الشنفرى الأزدي :

فايئمت نسوانا وايئمت إدة وعنت كما إبدات ، والليل أليل (٤١)

وذلك أن بعض بطون هذيل جاور اليمن ، فظهر بعض ما له من ظواهر لهجية في شعر قبيلة الأزد اليمنية ، على نحو ما ظهرت في أشعار بعض العجازيين ، لأن قبيلة هذيل تقع جغرافياً في منطقة العجاز ، فما قاله النابغة الذبياني :

عَلَيْنَ بِكِدْيُونٍ ، وَأَبْطِنُ كَرَّةً فَمِنْ أَضَاءِ صَافِيَاتِ الْقَلَائِلِ (٤٢)

أراد وضاء أي حسان ، فأبدل الهمزة من الواو المكسورة .

ويتصل هذا الأبدال عند هذيل بظاهرة صوتية أخرى في لغتها هي تسهيل الهمزة ، ففي الأبدال تحقيق الهمز ، كما ترى ، ولم يكن من عاداتها هذا التحقيق ، بل إنها لجأت إليه في الحالتين المذكورتين ، يؤكد هذا ما جاء في تصريح المازني (٤٣) .

أما تحليل هذا الأبدال فهو كراهية الاستثقال في النطق الذي علل به علماء العربية كثيراً من الظواهر الصوتية في لغة العرب (٤٤)، قال سيبويه في هذا (إذا التقت الواوان أولا أبدلت الأولى همزة ، ولا يكون فيها الا ذلك ، لأنهم لما استثقلوا التي فيها الضمة فأبدلوا ، وكان ذلك مطرداً ، ان شئت أبدلت ، وان شئت لم تبدل ، لم يجعلوا في الواوين الا البديل ، لأنهما أثقل من الواو والضمة) (٤٥)، والواوان المنيتان في هذا القول واو الكلمة وواو الضمة ، لأن الضمة عند الأقدمين واو صغيرة ، كما أن الفتحة ألف صغيرة والكسرة ياء صغيرة ، واستثقال النطق بهما جميعاً في نحو ود جعل الواو الأولى وهي واو الكلمة تقلب ألفاً ، فيقال أد ، هذا اذا كانت مضمومة ، الا أن أناساً كثيرين ، كما يقول سيبويه (يجرون الواو اذا كانت مكسورة مجرى المضمومة ، فيهمزون الواو المكسورة اذا كانت أولاً كرهوا الكسرة فيها ، كما استثقل في ييجل وسيد وأشبه ذلك) (٤٦) . على أن همز الواو المكسورة ، على كثرتة ، أضعف قياساً من همز الواو المضمومة ، كما ذكر ابن يعيش في شرح المفصل .

وقد رأى النحاة الأقدمون وعلماء العربية ، وعلى رأسهم سيبويه ، ومعهم نفر من المحدثين ، أن الظاهرة التي نتحدث عنها تدخل في باب الاعلال والأبدال (٤٧) ، ولكنها ليست كذلك ، كما يرى الدكتور أحمد الجندي (٤٨) ، وإنما (حدث جذب للواو مع بقاء الحركة ، ولما كانت العربية لا ترسم الحركات وحدها مستقلة عن الحرف ، فقد اعتمدت الحركة على حرف هو همزة ، واللجوء الى الهمزة لتعتمد عليها الحركة سنة انسانية عامة تعرفها جميع اللغات ، فظن القدماء أن الواو قلبت ، وأبدلت همزة ، وليس كذلك ، الا اذا اعتبرنا قول القدماء نوعاً من التلميم أو التبسيط ، والأمر لا يمدو أن هذيلاً تؤثر تتابع الحركات) .

ففي ابدال الحرفين أحدهما من الآخر يرى اللغويون المحدثون أنه لا بد من علاقة تسوغ هذا الأبدال وهي اما علاقة في مخرجي الحرفين أو في صفتيهما ، وبين الواو والياء فروق منها أن الهمزة صوت من أقصى الحلق ، وهو انفجاري مهموس شديد ، في حين أن الواو من أقصى اللسان وهي نصف حركة وصوت مجهور ، وهذه الفروق لا تسوغ الأبدال ، وان

كان كثير من علماء العربية ، الا القراء وعلماء القراءات ، كانوا يرون وقوع الابدال بين الحرفين مع اختلافهما مخرجاً وصفة .

وقد رأى الدكتور الجندي نتيجة لذلك أن العلاقة بين الواو والهمزة (١٩) في الخصيصة التي نتكلم عليها علاقة ترادف ان اتفقت الكلمتان اللتان وردتا فيهما في المعنى ، والا فالمرجح أن كل صيغة منهما أصل مستقل على نحو ما قالت العرب الورث في الميراث والارث في العصب .

٣ - الميل الى الضم : تشترك هذيل والقبائل البدوية عامة بخصيصة الميل الى الضم (٥٠) في الأفعال والأسماء على حد سواء ، قد يكون الضم واضحاً في أول الكلمة أو وسطها أو آخرها وقد تميل الى ضم أكثر من حرف واحد في الكلمة الواحدة ، اذا وازنا لغتها بلغة غيرها من القبائل ويبدو هذا الميل في لغة هذيل في المظاهر والشواهد التالية :

١ - قولها **يُعِين** في **يَعْن** بمعنى يمرض ، قال الأعلام :

كان ملاءتي على هِزْفٍ يُعِينُ مع العشية للرنال (٥١)

٢ - قولها **نَجْدُ** وهي لغة في نجد ، وعليها قول أبي ذؤيب في وصف سرعى حُرْ :

في عانة بجنبوب السّي مشربها غُورٌ ، ومصدرها عن مائها نَجْدُ (٥٢)

وقول غاسل بن غزية الجُرَيْمِيّ : **كأمتور علوم ردي**

سرت من الفَرَطِ أو من نخلتين فلم ينشب بها جانباً نعمان فالنجد (٥٣)

٣ - قولها **ميسرة** في **ميسرة** ، وقد وردت هذه اللفظة في قراءة الآية الكريمة (وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة) (٥٤) ، وبها قرأ مجاهد وابن محيص وشيبة وعطاء وحמיד والحسن (٥٥) .

٤ - قولها **حُضْرَمَوْتُ** بضم الميم في **حُضْرَمَوْتُ** ، وعليه قول أبي صخر :

حدث منزنته من حُضْرَمَوْتُ مربية ضجوع له منها مدرّ وحالب (٥٦)

٥ - المشهور في الاسم الموصول (الذي) أنه يلتزم حالة واحدة هي الياء ، ولكن هذيل تعربه اعراب جمع المذكر السالم فتقول الذون ، قال ابن عقيل في شرح الفية ابن مالك (بمض العرب يقول الذون في الرفع والذين في النصب وهم بنو هذيل) (٥٧) ، والشاهد البيت :

نحن الذون وصبّحوا الصباها يوم النخيل غارة ملعاحا

ان صحت نسبته الى شاعر هذلي (٥٨) ، كما تقول هذيل اللاؤون في اللائي الاسم الموصول الذي كثر استعماله للمؤنث ، وعليه قول الهذلي ، ولعله مالك بن خالد الغناعي ، يمدح زهير بن الأغر :

هم اللاؤون فكوا الفُـلَّ عني بمرّو الشاهجان ، وهم جناحي (٥٩)

٦ - في فعل أتى لغتان يأتي وهي المشهورة ، وأتا يأتي ، وهي لغة هذيل ، وعلى الثانية قول خالد بن زهير :

يا قوم ما بال أبي ذؤيب ؟ كنت اذا اتوته من غيب
يشم عفتي ، ويمس ثوبي كأنني أربّته بريسب (٦٠)

٣ - قلب ألف المتصور المضاف الى ياء المتكلم ياء ، ثم ادغام الياء في الياء ، فالمشهور في لغة العرب أن الاسم المقصور كالمثنى المرفوع عند اضافته الى ياء المتكلم ، فكما نقول كتاباي وصديقا ، نقول عصاي وفتاي ، ولكن هذيلاً تقلب ألف المقصور ياء ثم تدغمها في ياء المتكلم فتقول عَمَيّ وفتَيّ ورحَيّ وثَقَيّ ، وهذه ظاهرة شائعة في لغتها ، وبها قرئ في القرآن الكريم ، اذ قرأ الرسول - عليه الصلاة والسلام - وأبو الطفيل وعبدالله ابن أبي اسحاق وعاصم الجعدي وعيسى بن عسر الثقفي (فمن اتبع هذِيّ فلا خوف عليهم) (٦١) بدلا من هداي ، وعليها قول بعض الصحابة (وضعوا اللُجَّ في قَفَيّ) (٦٢) .

وقد علل أبو علي الفارسي لهذه الظاهرة فقال (وجه قلب هذه الألف لوقوع ياء ضمير المتكلم بعدها أنه موضع ينكسر فيه الصحيح نحو هذا غلامي ورأيت صاحبي ، فلما لم يتمكنوا من كسر الألف قلبوها ياء ، فقالوا هذه عَصَيّ ، وهذا قَتَيّ أي عصاي وفتاي ، وشبهوا ذلك بقولك مررت بالزبددين ، لما لم يتمكنوا من كسر الألف للجبر قلبوها ياء ، ولا يجوز على هذا أن تقلب ألف التثنية لهذه الياء ، فتقول هذان غلامَيّ ، لما فيه من زوال علم الرفع ، ولو كانت ألف عصا ونحوها علما للرفع لم يجز فيها عَصَيّ) (٦٣) ، ورأى الدكتور ابراهيم أنيس أن هذيلاً في هذه الظاهرة قد التزمت الدور الأول الصوت اللين المركب ، ولم يتطور فيها (٦٤) .

أما شاهد قلب المقصور ياء في الشعر ، فقد ذكروا بيت أبي ذؤيب الهذلي في رثاء أبنائه الخمسة الذين هلكوا بالطاعون :

سبقوا هَوَيّ ، وأعتقوا لهوهم فتتخروا ، ولكل جنب مصرع (٦٥)
كما ورد القلب في بيت المنخل الشكري :
فان لم تشارا لي من عكب فلا أرويتما أبدا صدّيثا (٦٦)

٣ - تقول هذيل في مضارع فاح يفيح وفي مصدره فيحاً ، في موضع يفوح فوحاً ، وهي لغة وردت في الحديث الشريف ، اذ قال ، عليه الصلاة والسلام (ان الحمى من فيح جهنم) (٦٧) ، وقال أبو خراش الهذلي :

وعارضها يوم كان اواره ذكا النار من فيح الفروغ طويل (٦٨)

ولعل جنوح هذيل الى الياء في الشاهدين السابقين ونحوهما كان لأنها اخت الواو لو لأنها أخف من الواو وتغلب عليها ، كما ذكر سيبويه (٦٩) .

٤ - الفحفة : وهي قلب العاء عيناً ، كان تقول (اللهم الأعمر أحسن من اللهم الأبيض) تريد اللهم الأحمر ، وهذه الظاهرة تدل على ميل هذيل الى الجهر في الأصوات على نحو ما يرى في لهجات القبائل البدوية عامة (٧٠) ، وكل الفرق بين العاء والعين أن الأولى صوت مهموس والثانية صوت مجهور ، وسبب الفحفة عند الدكتور ابراهيم أنيس بعد هذيل عن الحضرمي (٧١) .

والفحفة ظاهرة مستنكرة ، ذكرها السيوطي مع الرديء المذموم من اللغات (٧٢) ، ولعل نهى عمر بن الخطاب لابن مسعود رضي الله عنهما - عن أن يقرأ عني في قوله تعالى (حتى حين) (٧٣) كان بسبب من هذا الاستنكار ذلك أن القرآن الكريم يقرأ باللهجات الفصيحة المقبولة ، على أن الدكتور ابراهيم أنيس يشك في منع عمر هذا لأنه ، كما يرى ، يناقض التيسير في قراءة القرآن ، ويخالف ما رمى إليه حديث الأحرف السبعة ، الا اذا أراد عمر أن ينهى ابن مسعود عن ارفعام قریش على أن تقرأ بلهجة تغالف لهجتها المهدودة (٧٤) . وقد وردت الفحفة في قول أبي ذؤيب :

فقال له ، وقد أوصت إليه الا ليك أمك ، ما تعيف (٧٥)

٥ - الاستنطاء : وهو جعل العين الساكنة نوناً اذا جاورت الطاء كأنطى في أعطى ، تشارك هذيلاً فيه قبائل قيس وسعد بن بكر والأنصار ، وقد قرئ به في القرآن الكريم في آية (انا أنطيناك الكوثر) (٧٦) .

ولكن الاستنطاء لغة مذمومة أيضاً ذكرها السيوطي الى جانب الفحفة مع اللغات الرديئة المستنكرة (٧٧) .

□ خصائص صرفية :

في لغة هذيل ألفاظ تشترك فيها والقبائل الأخرى في المعاني لكنها تختلف عنها في الصيغ الصرفية سواء أكانت هذه الألفاظ أسماء أم أفعالا .

وفيما يلي بعض الأمثلة الشواهد على هذا الاختلاف .

١ - في الأسماء : تقول هذيل عَجَسَ في عَجَس وهو المقبض ، وعلى هذا قول أمية ابن أبي عائد :

على عَجَسٍ هَتَّافَةِ المِذْرَوِي - من ذَوَرَاءٍ مُضْجَعَةٍ في الشِّمَالِ (٧٨)
وتثبت هذيل الباء والنون في عصا وقفوا ونحوهما فتقول عصين وقفين ، وعليه قول الشاعر :

يُطِيفُ بِنَا عِكَبٌ مُنْقَذَ حِرَّةٍ وَيُطْلَعُنُ بِالصُّمْلَةِ في قَفِينَا (٧٩)

ومن لغتها سيج ونذيل في موضع سَجٍ ونَذَلٍ وعلى هذا قول أبي ذؤيب :

فإن تصرمي جبلي ، وإن تتبدلي خليلا ، ومنهم صالح وسميح (٨٠)

الجموع : في جمع المؤنث السالم تجمع العرب فعلات ، فيما كان عينه واوا أو ياء ولكن هذيل آثرت فتح العين وهو القياس (٨١)، فقالت في جمع عورة وبيضة وجوزة وبيمة عَوَرَاتٍ وَبَيْضَاتٍ وَجَوَرَاتٍ وَبَيْمَاتٍ ، وعلى هذا قول أحد الهذليين :

أخو بَيْضَاتٍ رَائِحٍ مُتَأَوِّبٍ رَفِيقٍ بِمَسْحِ المُنْكَبِينِ سَبُوحٍ (٨٢)

وتجمع العرب الطريق على أطرقاء كنصيب وأنصباء ، أما هذيل فتقصر الممدود وتقول أطرقا ومنه قول أبي ذؤيب في الوقوف على الأطلال :

على أطرقا بالليات الغيا م إلا الثمام والالعصبي (٨٣)

كما تجمع القوم على أقاوم ، قال أبو عامر الفهمي :

أَقَاوِمٌ لَا يَعْدُو عَنْ الظِّلِّ عِزَّهُمْ فَذُو البَثِّ فِيهِمُ والفقر مُدْعَدَعٌ (٨٤)

وتجمع الصدر على غير قياس ، فتقول مصادر ، قال شاعرهما البريق بن عياض :

فرُفِّعَتِ المَصَادِرُ مُسْتَقِيمًا فَلَا عَيْنًا وَجَدَتِ وَلَا ضَمَارًا (٨٥)

وقد نسبت هذيل إلى الوصف ، فقال أبو جندب :

أما تروني رجلا جَوْنِيًّا حَفَلَّجِ السَّاقِينَ الفُلَجِيًّا (٨٦)

ونسب إلى البيت إلى وصفين هما الجون والأفلج .

٢ - في الأفعال : تقول هذيل أَمَلَنَ في فَمَلَنَ ، من ذلك أَرَابَنِي في رَابَنِي (٨٧) ، وعليه قول خالد بن زهير :

يَشْمُ عَطْفِي ، وَيَمْسُ ثَوْبِي كَانَتْني أَرَبْتُه بِرَيْبٍ (٨٨)

ومنه أَرَجَمْتُ الشيء في رَجَمْتُهُ ، قال أبو ذؤيب في حديثه عن صيد حمار :

فبدا له أَقْرَابُ هَذَا رَانِغًا عَجَلًا ، فَعِثَّ في الكَنَانَةِ يَرْجِعُ (٨٩)

وتقول هذيل حاببته حبابا في أحببته حباً (١٠) ، ويتجدد في يجيد ، ومنه قولها
(جاء فلان جادا) أي مجداً ، وعليه قول أبي ذؤيب في وصف آلاتن :

فلبش حينا يعتلجن بروضة فيجد حينا في العلاج ويشمّع (١١)

ومن لغة هذيل أيضاً قولها اتخذت في اتخذت ، قال شاعرهما أبو جندب يخطب قوماً
أوقع بهم :

تخذت غمران ائرم دليلاً وفرّوا في العجاز ليتمجزوني (١٢)

ويمكن أن نعد من الخصائص الصرفية بعض ما ذكرته في الخصائص الصوتية مما
يتعلق بالقلب والاعلال والابدال ، وهي كلها ظواهر صرفية ، وإن عللت بعمل صوتية .
خصائص نحوية :

أعني بهذه الخصائص ما يتعلق بتركيب الجملة في لغة هذيل وببنيتها النحوية ، وما
يظهر على كلماتها من أثر للموامل النحوية ، من هذه الخصائص الأمور التالية :

١ - تستعمل هذيل متى ظرف مكان تارة فتجعلها بمعنى وسط ، وتستعملها تارة
أخرى حرف جر بمعنى من أو في ، وتجربها ما بعدها في الحالتين .

أما شاهد الحالة الأولى ، فقد حكى الكسائي عن العرب قولهم (أخرج من متى
كمه) أي من وسطه ، وعليه قول أبي ذؤيب :

شرين بماء البحر ، ثم ترفعت متى لجج خضر ، لهن نبيج (١٣)

وقد تأتي متى في لغة هذيل بمعنى من كقول صخر الغي في الحديث عن قوة الكتيبة
المحاربة :

متى ما تنكروها تعرفوها متى اقطارها علق نبيث (١٤)

كما أن هذيل قد تستعمل متى بمعنى في ، وعليه قول ساعدة بن جؤية :

أخيل برقاً متى حاب له زجل إذا يفتّر من توماضه حلجا (١٥)

٢ - في أعمال ما النافية مذهبان معروفان ، فأهل العجاز يعملونها عمل ليس ،
فيرفمون بها وينصبون في نحو (ما هذا بشراً) (١٦) ، وأهل تميم يهملون عملها فيقولون
(ما هذا بشر) ، وهذيل مع تميم في هذا .

٣ - عند هذيل أن لما تستعمل في الاستثناء بمعنى إلا ، فتقول نشدتك الله لما فعلت ،
بمعنى إلا فعلت (١٧) .

٤ - ما زال فعل ناقص ، يشترط فيه أن يكون مسبوqa بما النافية ، أما هذيل ففني لغتها استعماله مجرداً من ما فتقول زال في الماضي ، ويزول في المضارع ، وعلى هذا قول أحد شعرائها يجيب تأبط شراً :

فزلتهم تهريبون ، ولو كرهتم تسوقون الغزائم بالنقّاب^(١٨)
وقول المليح بن الحكم :

يزال لكم في النفس عندي ، ولو نأت بك الدار مكنون من الود مؤزلف^(١٩)
٥ - تنحت هذيل من عبارة (من أجل أني) اختصاراً لكلمة أجنبي ، وعليه قول شاعرهما :

أجنّني كلما ذكرت قريّم أبيت كأنني أكوى بجمر^(٢٠)
خصائص دلالية :

تختلف القبائل العربية فيما بينها اختلافاً بيناً في معاني بعض الألفاظ ، إذ ترى لفظة يستعمل في هذه القبيلة لمعنى ، وتراه هو نفسه يستعمل في تلك لمعنى آخر ، وقد يكون هذان المعنيان متضادين كأن تكون كلمة الجون للأبيض في قبيلة وللأسود في أخرى ، وفهم المقصود من كلام الشاعر أو الناثر الذي يستعمل ألفاظاً اختلفت في دلالاتها ، يعين عليه معرفة لغة قبيلته عامة ، ودلالات ألفاظها خاصة ، كما يعين عليه القرينة والسياق .

وقد كان لكل قبيلة من العرب نصيبها الخاص من دلالات ألفاظ معينة معروفة نصت عليها مصادر التراث ، وإن كان هناك قدر كبير من الدلالات المشتركة بين قبائل العرب جميعاً ، وهذا الكلام يتصل في طرف منه بظاهرة الاشتراك التي يرى بعض العلماء والباحثين في اختلاف لغات القبائل أحد أسبابها ، كما يعدها بعضهم أحد مظاهر اتساع العربية في التعبير ودليلاً عليه .

أما لغة هذيل فيبدو أن للخصائص الدلالية فيها النصيب الأكبر من الشواهد ، إذا قسناها إلى شواهد خصائصها اللهجية الأخر من صوتية وصرفية ونحوية^(٢١) ، وقد جمعت منها ما يزيد على السبعين ، ويطول بنا القول كثيراً إن ذكرتها كلها في هذا المقام ، لذا سأكتفي بذكر بعضها ، ففيه غناء عن الإطالة ، لا سيما أن الغاية من هذه الدراسة التمثيل للخصائص لاحتصرها .

١ - إلى في لغة هذيل حزن ، وفي لغة غيرها قدر واستطاع ، قال شاعرهما سويد :
القوم أعلم لو ثقفنا مالكا لاصطافى نسوته وهنّ أوالى^(٢٢)

٢ - التخوف في لغتها التنقص ، وكذلك في لغة قريش ، قال أبو كبير :

تخوف الرجل منها تامكاً قرداً كما تخوف عود النّبعة السفن^(٢٣)

٣ - الخَيْطَة : في لفتها الودد ، قال شاعرها :

تدائى عليه بين سيبٍ وخَيْطَة . بجرءاء مثل الوكف ، يكبو غرابها (١٠٤)

٤ - السُّرْحان : في لفتها الأسد ، وفي لغة غيرها الذئب ، قال أبو المثلّم يرثي
صخر النفي :

هَبَّاطٌ أوديةٍ ، حمالٌ ألويةٍ . شهاد أندية سِرْحان فتیان (١٠٥)

٥ - السَّيْد : في لفتها الأسد أيضا ، قال شاعرها :

أتى مالك يمشي إليه كما مشى إلى خيسه سيدٌ بغفَّانٍ قاطِب (١٠٦)

٦ - الفَرَض في لفتها الثوب ، وقد سمها الأصمعي عن بعض أعراب هذيل ،
وعليها قول صخر في البرق :

أرقت له مثل لمع البشير . يقلب بالكف فترضا خفيفا (١٠٧)

٧ - الطرف في لفتها الكريم . وعليها قول ساعدة بن جؤية في رثاء ابن عمه :

هو الطرف لم ينحش مطي بمثله . ولا أنس مستوبد الدار خائف (١٠٨)

٨ - الكَيْس في لفتها البأس ، قال ساعدة بن جؤية :

فما خادر من أسد حليّة جنّته . وأشبّه ضافي من الفيل احصد

باصدق كَيْسا من خليل ثمينه . وأمضى إذا ما أفلط القائم اليد (١٠٩)

٩ - المذَرّوان في لفتها الناحيتان ، وفي لغة عبس أطراف الانيتين ، قال أمية بن أبي
عائد يذكر القوس :

على كل متّافاة المذَرّوي . نِ صفراء مضجعة في الشمال (١١٠)

١٠ - المُسَبَّع في لفتها المهمل ، تقول أسبع فلان عبده على الناس أي أمله ، وفي
لغة غيرها الدعوى ، قال أبو ذؤيب في وصف حمار الوحش :

صيخب الشوارب ، لا يزال كانه . عبد لال أبي ربيعة مُسَبَّع (١١١)

ومن الشواهد على الأضداد ما يلي :

١ - أخال : في لغة هذيل ظن وفي لغة غيرها يقين ، قال أبو ذؤيب يذكر موت بنيهِ :

فبقيت بعدهم بعيش ناصب . وأخال أنني لاحق مُسْتَبَّع (١١٢)

٢ - أخفيت الشيء في لفتها أظهرته ، وفي لغة غيرها سترته ، قال أبو ذؤيب :

ومدّ عسّ فيه الأنيس اختفيتّه . بجرءاء ينتاب الثميل حمارها (١١٣)

٣ - اشترى في لفتها باع ، وبها نزل قوله تعالى (بنس ما اشترؤا به أنفسهم) (١١٤)
وقال أبو ذؤيب :

فان تزعميني كنت اجهل فيكم فاني شريت العلم بعدك بالجهل (١١٥)

٤ - بشر في لفتها كثير ، وفي لغة غيرها قليل ، قال أبو ذؤيب في وصف حمار الوحش :

فافتتنهن من السواء وماؤه بشر وعائده طريق مهيع (١١٦)

٥ - الجون في لفتها الأسود ، وفي لغة غيرها الأبيض ، قال أبو ذؤيب في وصف حمار وحشي أسود الظهر :

والدهر لا يبقني على حدائيه جون السراق له جدائد أربع (١١٧)

٦ - رجا في لفتها خاف ، وقد وردت في التنزيل أكثر من مرة ، فقال تعالى : (فمن كان يرجو لقاء ربه) (١١٨) ، وقال (لا يرجون أيام الله) (١١٩) ، وقال (لا ترجون لله وقاراً) (١٢٠) . وبمعنى الخوف أيضاً ورد قول أبي ذؤيب يصف مشتار عسل لا يبالي بلسع النحل :

إذا لسعته النحل لم يرج لسعها وحالفها في بيت نوب عوامل (١٢١)

٧ - السد في لفتها الظلمة وفي لغة غيرها الضوء . قال شاعرهما :

ومام وردت قبيل الكبرى وقد جنه السد في الأدهم (١٢٢)

٨ - الشيخ في لغة هذيل الجاد الحامل على القوم في القبال ، وفي لغة غيرها الحاذر ، قال أبو ذؤيب يرثي رجلاً من بني عمة ويصف مواقفه في الحرب :

بدوت إلى أولاهم فسبقتهم وشايحت قبل اليوم انك شيخ (١٢٣)

ويمكن أن أشير ، بعد ، إلى ألفاظ أخر لها دلالاتها التي تختلف في لغة هذيل عنها في لغة أخرى ، هذه الألفاظ هي : الحيش : الفزع (١٢٤) وانضاع الفرج : تحرك في وكراه (١٢٥) ، والرجم : الظن (١٢٦) والمنت : الاثم (١٢٧) ، والمطسي : الرجال واحد مطو (١٢٨) ، والحال : المرأة (١٢٩) ، والثواب : الشكر (١٣٠) ، والليث : اللبس الجدل (١٣١) ، والجود : الجوع (١٣٢) ، واليم : البحر (١٣٣) ، والغشيب : السيف المشعوز (١٣٤) ، والكهكاهة : المتهيب (١٣٥) .

□ الخلاصة والخاتمة :

نستطيع أن نخلص من العرض السابق إلى جملة من النتائج ، لعل أهمها ما يلي :

١ - ان هذيلاً قبيلة فصيحة اللغة ، ما في فصاحتها شك ، ولهذا عني بها اللغويون الأقدمون جمعاً وتالياً ، وحفظوا لنا طائفة من خصائصها اللهجية .

٢ - ان فصاحة لغة هذيل لم تكن لتمنع وجود بعض الظواهر المستكرهة فيها ، وهذا امر دعا اللغويين الى تجنبه ، وان أشاروا الى بعض هذه الظواهر كالفحشة والاستنطاء ، ومن ذلك أن الحسن البصري قال يوماً توضيت ، فقيل له أتلحن يا أبا سعيد ؟ فقال انها لغة هذيل ، وفيها فساد (١٣٦) .

٣ - من الخصائص اللهجية ما تفردت به هذيل ، ومنها ما شركها فيه قبائل آخر ، على نحو ما رأينا من ابدال الهمزة من الواو في شعر الشنفرى الأزدي والنايفة الذبياني ، وقلب ألف المقصور ياء في شعر المنخل اليشكري ، وهذا امر يمكن أن نعلمه بسكنى المجاورة .

٤ - بعض الظواهر اللغوية قد يكون له وجهان ، فظاهرة ابدال الهمزة من الواو صرفية في الظاهر ، لكن يمكن تفسيرها تفسيراً صوتياً ، واستعمال متى بمعنى في ظاهرة دلالية في الأصل ، ولكنها تمت الى النحوصلة ذلك أن متى هنده كانت سبباً في جسر ما بعدها ، أو العامل فيه كما يقول النحاة .

٥ - ان رواية شاهد فيه ظاهرة لهجية خاصة بقبيلة ، قد يكون الى جانبها رواية أخرى للشاهد نفسه أو شاهد آخر دون هذه الظاهرة كما في أوحت وأوحت في بيت لأبي ذؤيب وكما في عجس وعجس بمعنى القبض في بيتين لأمية بن عائد وأبي ذؤيب ، وهذا يعني أن الشاعر الهذلي أو المتكلم ، لم يكن ملزماً بالنطق بلغة قبيلته دائماً ، فقد يجنح في تعبيره الى تلك اللغة الفصحى المثالية التي تستعملها القبائل وخاصة في الأسواق القديمة ، وهذا ، فيما أحسب ، أدهى لأن يفهم ما يقول فهماً جيداً .

٦ - يلاحظ أن النتائج السابقة الذكر ليست وقفاً على لغة هذيل وحدها ، بل انها يمكن أن تستخلص ذاتها من دراسة لغات قبائل آخر .

وبعد ، فهذه نظرة عامة في لغة هذيل ، وأنا لعلى يقين من أن بعض ما ورد فيها قابل للتعديل وتغيير مجرى القول فيه ، حين تعطى هذه اللغة حقها من العناية بالجمع المستقصى والتصنيف العلمي والدراسة المستأنسة والتحليل الدقيق والربط الوثيق لاستخلاص الخصائص واستنتاج النتائج وهذه أمور أحسب أن المختصين باللهجات العربية أقدر عليها ، وحسبي هنا أنني أقيت هذه النظرة التي أرجو أن يكون فيها فائدة لمستفيد .

□ العواشي :

١ - دوج الكثرون على استعمال الكلمتين بمعنى واحد ، ويعسن التفرقة بين معنييهما ، فالكلمة الأولى لطلق اللغة الفصيحة ، والثانية تحمل معنى التظليل ، فهي لاصح اللغات .

٢ - الأصول ، د . تمام حسان ، ص ٨٢ .

٣ - الكليات ، أبو البقاء الكلوي ، ج ٤ / ص ١٧٠ .

٤ - اللهجات العربية ، د . ابراهيم أليس ، ص ١١ .

- ٥ - انظر الصحابي في فقه اللغة ، باب القول في اختلاف لغات العرب ص ١٩ ، وقد نقله عنه السيوطي في المزهج ج ١/ص ٢٥٥ النوع السادس عشر (معرفة مختلف اللغة) .
- ٦ - اللهجات العربية ، د. ابراهيم أنيس ، ص ١٣٥ .
- ٧ - مصادر الشعر الجاهلي ، د. ناصر الدين الأسد ، ص ١٥٢ نقلا عن تفسير البياضوي للآية السادسة والأربعين في سورة النحل . والتامك في البيت السنام ، والقرد الكثير القردان أو السمين ، والسفن حجر ينحت به .
- ٨ - الاتفاقان في علوم القرآن للسيوطي ، ج ١/ص ١٥٧ .
- ٩ - سورة نوح ٧١/ الآية ١٣ .
- ١٠ - الاتفاقان للسيوطي ، ج ١/ص ١٧٣ .
- ١١ - الأصول ، د. تمام حسان ، ص ٩٢ .
- ١٢ - الكلبيات ، لأبي البقاء الكلبي ، ج ٤/ص ١٧٠ .
- ١٣ - المعجم العربي ، د. حسين نصار ، ج ١/ص ٨٣ .
- ١٤ - علم اللغة العربية ، د. محمود حجازي ، ص ٢٣٧ .
- ١٥ - في أصول النحو ، سعيد الأفغاني ، ص ٥٩ وعلم اللغة العربية . د. محمود حجازي ، ص ٩٦ .
- ١٦ - علم اللغة العربية . د. محمود حجازي ص ٢٣٦ .
- ١٧ - مصادر الشعر الجاهلي ، ص ٥٤٧ و ٥٦١ .
- ١٨ - سعيد الأفغاني ، في أصول النحو ، ص ١٩ وما بعدها .
- ١٩ - انظر امثلة على هذا الامتحان في كتاب (الأعراب الرواة) للدكتور عبد الحميد الشلقاني ، ص ١٠٨ وما بعدها .
- ٢٠ - د. ناصر الدين الأسد ، مصادر الشعر الجاهلي ، ص ٧ نقلا عن كتاب (أسماء جبال تهامة وسكانها) لفرام السلمي .
- ٢١ - المرشد الوجيز ، لأبي شامة المقدسي ، ص ٩٦ .
- ٢٢ - يرى الدكتور تمام حسان أن لغة قريش ليست أفصح اللغات ، وله على هذا أدلة ساقها في كتابه (الأصول) ص ٧٨ وما بعدها .
- ٢٣ - المرشد الوجيز ، لأبي شامة ، ص ٩٤ .
- ٢٤ - العمدة ، لابن رشيقي ، ص ٨٨ و ٨٩ . السروات : جمع سرة وهي الجبال هنا .
- ٢٥ - مصادر الشعر الجاهلي ، د. ناصر الدين الأسد ص ١٩٩ نقلا عن العقد الفريد ، والشعف هنا رؤوس الجبال .
- ٢٦ - اللهجات العربية ، د. ابراهيم أنيس ص ٩٩ ، والقراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث ، د. عبد الصبور شاهين ص ٣٠ .
- ٢٧ - بحث (من الخصائص اللغوية لقبيلة هذيل القديمة) للدكتور أحمد علم الدين الجندي ، نقلا عن (مقدمتان في علوم القرآن) .
- ٢٨ - المرجع السابق ، نقلا عن تاج العروس وتاريخ الأدب العربي للرافعي .
- ٢٩ - الكلام على هذه القضية هنا ملخص عن بحث الدكتور الجندي المشار اليه .
- ٣٠ - الكتاب ، ج ٤/ص ٣٣٠ .
- ٣١ - سورة الرسالات ٧٧/ الآية ١١ .
- ٣٢ - حجة القراءات ، ص ٧٤٣ .
- ٣٣ - الكشف عن وجوه القراءات السبع ، ج ٢/ص ٣٥٧ .
- ٣٤ - سورة يوسف ١٢/ الآية ٧٦ .
- ٣٥ - البحر المحيط ، ج ٥/ص ٣٣٢ .
- ٣٦ - سورة الزمر ٣٩/ الآية ٦٠ .
- ٣٧ - اللسان (ورت) .
- ٣٨ - شرح اشعار الهذليين لأبي سعيد السكري ، ج ٢/ص ٩٣٨ والتعام في تفسير اشعار هذيل لابن جني ، ص ١٩٤ .
- ٣٩ - ديوان الهذليين ، ج ٣/ص ٦٥ .
- ٤٠ - المصدر السابق ، ج ٣/ص ٨٣ ، وعبد الوليد لأبي العلاء المعري ، ص ٤٠٢ .

- ٤١- لامية الشنفرى في كتاب (اللاميتان) بتحقيق عبد المعين الملوحي ، ص ٤٦ .
- ٤٢- بحث الدكتور الجندي نللا عن اللسان (وضا) وفي ديوان النابتة بطبعة دار صادر (فهن وضا) على الأصل ، ص ٩٥
وفي لسان العرب (صافيات الفلال) ، وفي التساج (الفلال) .
- ٤٣- ج ١/ص ٢٢٨ و ٢١٢ .
- ٤٤- انظر مثلا تعليل ابن جنى لطاهرة الادغام في كتابه الخصائص ، ج ٢/ص ١٤٠ .
- ٤٥- الكتاب ، ج ١/ص ٣٣٣ .
- ٤٦- المرجع نفسه ، ص ٣٣١ .
- ٤٧- انظر احكام الابدال الجائز والشاذ عند القدماء والمحدثين ملخصة في كتاب (القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث)
للدكتور عبد الصبور شاهين ، ص ٦٣ وما بعدها .
- ٤٨- خبر في لجنة اللهجات بجمع اللغة العربية المصري .
- ٤٩- انظر في طبيعة الواو والياء وعلاقتها بالهمزة فصلا بهذا العنوان في كتاب (القراءات القرآنية ٠٠) للدكتور شاهين
ص ٣٩ - ٤٨ .
- ٥٠- اللهجات العربية ، د. ابراهيم انيس ، ص ٦٧ .
- ٥١- شرح اشعار الهذليين ، ج ١/ص ٣١٩ الهزف : العظيم السريع ، الرئال : فواخ النعام .
- ٥٢- شرح اشعار الهذليين ، ج ١/ص ٥٦ ، والتجد كل ما ارتفع من تهامة .
- ٥٣- المصدر نفسه ، ج ٢/ص ٨٠٦ .
- ٥٤- سورة البقرة ٢/ الآية ٢٨٠ .
- ٥٥- الكشف عن وجوه القراءات السبع ، ج ١/ص ٣١٩ .
- ٥٦- شرح اشعار الهذليين ، ج ٢/ص ٩١٨ ، مرة : لازمة ، فمجموع : مائلة .
- ٥٧- ج ١/ص ١٢٥ .
- ٥٨- البيت من الشواهد النحوية ، وفي نسبته خلاف ، لقد نسبته ابو زيد في النوادر الى رجل جاهلي من بني عقيل سماء
ابا حرب الاعلم ونسبه الصاغاني في الباب الى ليلى الاغلبية ، ونسبته جماعة الى روبة بن المعجاج ، انظر المرجع
السابق ، واللهجات العربية للدكتور انيس ص ٧٣ .
- ٥٩- مقني اللبيب ، ابن هشام ، ج ١/ص ٣٠٠ .
- ٦٠- البستان في جمهرة ابن دريد ، ج ١/ص ١٧٠ ، واهالي القالي ج ٢/ص ٢٠٨ .
- ٦١- سورة البقرة ٢/ الآية ٣٨ ، وانظر المختص لابن جنى ، ج ١/ص ٧٦ .
- ٦٢- اللامات للزجاجي ص ٩٦ ، بتحقيق الدكتور مازن المبارك ، دمشق ١٩٦٩ ، والذج السيف بلغة هذيل وطوائف من
اليمن ، تاج العروس (ليج) .
- ٦٣- المختص ، ج ١/ص ٧٦ .
- ٦٤- اللهجات العربية ، ص ٦٨ و ٩١ .
- ٦٥- ديوان الهذليين ، ج ١/ص ٢ والمضليات ، ص ٤٢١ وشرح اشعار الهذليين ، ج ١/ص ٧ وشرح ابن عقيل ،
ج ٢/ص ٧٥ .
- ٦٦- المختص ج ١/ص ٧٦ .
- ٦٧- جمهرة ابن دريد ، ج ٢/ص ١٧٩ ، وفي رواية (ان شدة الحر من فيح جهنم ٤ ، الف باء للبلوي ، ج ١/ص ١٢٥ .
- ٦٨- المصدر السابق .
- ٦٩- الكتاب ج ٤/الصلحات ١١٩ و ٣٣٨ و ٤٥٣ .
- ٧٠- لهجة البدو في الساحل الشمالي لجمهورية مصر العربية، د. عبد العزيز مطر ، ص (ب) (مقدمة الدكتور ابراهيم انيس).
- ٧١- اللهجات العربية ، ص ٦٨ و ٩١ .
- ٧٢- المزهر ، ج ١/ص ٢٢٢ .
- ٧٣- سورة يوسف ١/ الآية ٣٥ ووردت الكلمة ايضا في سور اخر منها المؤمنون ٢٣/٢٥ و ٥٤ .

- ٧٤- اللهجات العربية ، ص ٩١ ، وانظر (في علم اللغة العام) للدكتور عبد الصبور شاهين ، ص ٢٢٩ .
 ٧٥- شرح اشعار الهذليين ، ج ١/ص ١٨٥ ، وفي ديوان الهذليين ج ١/ص ١٠١ اوجت ، تعيف : تزجر .
 ٧٦- سورة الكوثر ١٠٨/الآية ١ .
 ٧٧- الزهر ، ج ١/ص ٢٢٢ .

٧٨- شرح اشعار الهذليين ، ج ٢/ص ٥٠٨ ، هتالة : تسمع لها صوتا ، المدروان . الناحيتان ، وفي ديوان الهذليين ٢٩/١ بيت لابي ذؤيب ايه عجب بفتح العين .

٧٩- جهمرة ابن دريد ، ج ٣/ص ٤٨٨ ، وفي العائسية ان البيت للمخل الشكري ، وفي صوابه قلنا على لغة هذيل .
 ٨٠- ديوان الهذليين ، ج ١/ص ٦٠ ، وشرح اشعار الهذليين ، ج ١/ص ١٣٧ وفيه (فان تعرضني فني) ، واللسان (سمع) والسميع هنا من ليس عنده خير .

٨١- كتاب سيوبه ، ج ٣/ص ٦٠٠ ، والمصباح المنير (عور) .
 ٨٢- حجة القراءات لابن زنجلة/ص ٥٠٦ .

٨٣- شرح اشعار الهذليين ، ج ١/ص ١٠٠ النمام شجر يجعل فوق الغيم ، والعصي خشب البيوت .
 ٨٤- النمام في تفسير اشعار هذيل ، ص ٢١ ، يقول عزهم قصير لا يعدو ظله ، ويروي اقالم في موضع الاقام .
 ٨٥- المرجع السابق ، ص ٨٩ ، العين ما عاينت ، النمام : الغائب تتبع اثره .
 ٨٦- عبت الوليد للمعري ، ص ٥٣ : الالفج : الذي في يديه اعوجاج .
 ٨٧- مختار الصحاح والمصباح المنير (ريب) .
 ٨٨- جهمرة ابن دريد ، ج ١/ص ١٧٠ ، واصالي القائي ، ج ٢/ص ٢٠٨ .

٨٩- ديوان الهذليين ، ج ١/ص ٩ ، والمفصليات ، ص ٤٢٥ ، وشرح اشعار الهذليين ، ج ١/ص ٢٣ ، دالفا عادلا ، في حاشية تحقيق المفصليات (قال الاصمعي : اذا عد يده الى شيء يظلمه قيل قد ارجع ، فاذا انصرف بجسده كله قيل رجع) .
 ٩٠- المصباح المنير (حبب) .

٩١- ديوان الهذليين ، ج ١/ص ٥ ، والمفصليات للمفصل الضبي ، ص ٤٢٣ ، وشرح اشعار الهذليين ، ج ١/ص ١٤ ، وفيه (يعتلجن بروفه) يتضاربن ، يشمع : يلعب .
 ٩٢- شرح اشعار الهذليين ، ج ١/ص ٣٥٤ ، غران : اسم واد وهو بتخفيف الراء كما في اللسان (غرن) ومعجم البلدان لياقوت الحموي ، يعجوني : يلبوني .

٩٣- المقصور والمدود للفراس ، ص ٧١ والازهية في علم الحروف للهروري ، ص ٣٠٠ ومفني اللبيب ٣٧٢/١ برواية الديوان لا شاهد فيها ، وشارحه ذكر ما اثبت من رواية العين ، ج ١/ص ٥١ ، وفي شرح اشعار الهذليين ج ١/ص ١٢٩ برواية تصعدت في موضع ترفعت ، وقد اختلف بمعنى متى في البيت ، فقبل انها بمعنى من . وعلى هذا استشهد ابن عقيل في شرح الالفية ، ج ٢/ص ٧ ، وقال ابن فارس وابن سيده : هي بمعنى وسط .

٩٤- شرح اشعار الهذليين ، ج ١/ص ١٢٩ ، وفيه رواية (لدى اقطارها) ص ٢٦٤ .

٩٥- مفني اللبيب ، ج ١/ص ٣٧٢ ، وقد اورد ابن هشام البيت على ان متى ايه بمعنى من او في وأشار الى الاختلاف في معناها كما اختلف في بيت ابي ذؤيب السابق .

٩٦- سورة يوسف ١٢/الآية ٣١ .

٩٧- حجة القراءات لابن زنجلة ، ص ٧٥٨ .

٩٨- شرح اشعار الهذليين ، ج ٢/ص ٨٤٨ ، والنمام في تفسير اشعار هذيل ، ص ١٧ ، الخزام : البقر ، النقاب : الثنايا .
 ٩٩- شرح اشعار الهذليين ، ج ٣/ص ١٠٤٦ ، مؤلف : مقرب .

١٠٠- النمام في تفسير اشعار هذيل ، ص ١١٩ ، ولاين جني في توجيه نعت كلمة اجني في البيت واي آخر يراه العرب ماعدا ، وهو انها من قول (ايجد مني ذلك) .

١٠١- انظر مثلا كتاب اللغات في القرآن المسند الى ابن عباس ، وفيه ٤٥ للفا بلغة هذيل .

١٠٢- شرح اشعار الهذليين ، ج ٢/ص ٨١٢ ، يقول النسوة حزان لا يجتهدن .

١٠٣- مصادر الشعر الجاهلي ، د . ناصر الدين الأسد ، ص ٥٢ ، ومصادر اللغة ، د . عبد الحميد الشلقاني ، ص ١٥ .

١٠٤- شرح اشعار الهذليين ج ١/ص ٥٣ والمعاني الكبير ج ٦١٩/٢ وجمهرة ابن دريد ج ٢/ص ٢٣٣ و ج ٣/ص ٢٣٩ وليه رواية للبيت بعجز آخر .

١٠٥- شرح اشعار الهذليين ، ج ١/ص ٢٨٥ .

١٠٦- شرح اشعار الهذليين ، ج ١/ص ٤٦٩ الخيس : الأجمة ، طاب اي زوى ما بين عينيه .

١٠٧- المصدر نفسه ، ج ١/ص ٢٩٥ .

١٠٨- ديوان الهذليين ، ج ١/ص ٢٢٣ ، وشرح اشعار الهذليين ، ج ٣/ص ١١٥٣ يعشش : بسعد ، الوبر : اليوس .

١٠٩- ديوان الهذليين ، ج ١/ص ٢٤٠ ، شرح اشعار الهذليين ج ٣/ص ١١٦٩ وبروى (باصدق بأسا) ، ثمينة اسم بلد ، الخلط ، فاجاه ، القالم ، قالم السيف .

١١٠- أمالي القالي ، ج ١/ص ٢٠١ ، يعني الجانبين اللذين يقع عليهما الوتر من اسفل ومن اعلى .

١١١- ديوان الهذليين ، ج ١/ص ٤ ، وشرح اشعار الهذليين ، ج ١/ص ١٢ ، صطب : صياح ، الشوارب : مخارج الصوت في الحلق .

١١٢- ديوان الهذليين ، ج ١/ص ٢ وفيه لبرت . اعداد التوزي ، ص ١٦٤ (مجلة المورد) . اعداد السجستاني ، ص ٧٧ .

١١٣- ديوان الهذليين ، ج ١/ص ٣١ ، اعداد الاصمعي ، ص ٢٢ المدعى : المختبر ، الليف : اللحم الذي لم ينفسج ، التمثيل : تعبير الماء .

١١٤- سورة البقرة ٢/الآية ٩٠ وانظر اللغات في القرآن ، ص ١٧ .

١١٥- ديوان الهذليين ، ج ١/ص ٣٦ ، اعداد السجستاني ، ص ١٠٧ .

١١٦- ديوان الهذليين ، ج ١/ص ٥ ، اعداد التوزي ، ص ١٦٧ (مجلة المورد) .

١١٧- ديوان الهذليين ج ١/ص ٤ ، اعداد السجستاني ، ص ٩١ . الجدال في البيت الآن التي لا اذان لها .

١١٨- سورة الكهف ١٨/الآية ١١٠ ، اللغات في القرآن ، ص ٣٤ .

١١٩- سورة الجاثية ٤٥/الآية ١٤ ، المصدر السابق ، ص ٤٢ .

١٢٠- سورة نوح ٧١/الآية ١٣ .

١٢١- اعداد الاصمعي ، ص ٢٤ ، اعداد ابن السكيت ، ص ١٧٩ ، اعداد التوزي ، ص ١٦٥ (مجلة المورد) ، لسان العرب (رجو) .

١٢٢- الاعداد لابن الطيب اللغوي ، ج ١/ص ٣٤٩ .

١٢٣- ديوان الهذليين ج ١/ص ١١٦ ، وشرح اشعار الهذليين ، ج ١/ص ٥٠ ، اعداد الاصمعي ص ٣٩ . اعداد ابو الطيب ٤٠٧/١ .

١٢٤- جمهرة ابن دريد ، ج ٢/ص ١٦١ .

١٢٥- اعداد السجستاني ، ص ١٣٨ .

١٢٦- اللغات في القرآن ، ص ٣٣ ، لسان العرب (جم) .

١٢٧- اللغات في القرآن ، ص ٢٨ .

١٢٨- ديوان الهذليين ج ١/ص ٩٢ وشرح اشعار الهذليين ، ج ١/ص ١٠٤ .

١٢٩- شرح اشعار الهذليين ، ج ١/ص ٣٢٩ .

١٣٠- المصدر نفسه ، ج ١/ص ٣٥٧ .

١٣١- شرح اشعار الهذليين ، ج ١/ص ٣٣٨ ، والتمام في تفسير اشعار هذيل ، ص ٦٥ ، ولسان العرب (ليث) .

١٣٢- نظام الغريب في اللغة للرعي ، ص ٩٠ .

١٣٣- المصدر السابق ص ٢٣٢ .

١٣٤- المصدر نفسه ص ١٢٧ .

١٣٥- المصدر نفسه ص ١٢٦ .

١٣٦- الف باء للبلوي ، ج ١/ص ٤٦ .

□ المصادر والمراجع :

- ١ - الاتقان في علوم القرآن ، جلال الدين السيوطي (- ٩١١ هـ) ، ط ٤ ، مكتبة مصطفى الحلبي بمصر ١٩٧٨ م .
- ٢ - الألفية في علم الحروف ، علي بن محمد الهروي (- ٤١٥ هـ) ، تحقيق عبد المعين الملوحي ، دمشق ، مجمع اللغة العربية ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٢ م .
- ٣ - الأصول ، د . تمام حسان ، ط ١ ، المغرب ، دار الشافعية ، ١٩٨١ م .
- ٤ - الأضداد ، عبد الله بن محمد النوزي (٣٣٣ هـ) ، تحقيق محمد حسين آل ياسين ، مجلة المورد العراقية ، المجلد ٨ ، العدد ٣ ، ١٩٧٩ ص ١٦١ - ١٩٠ .
- ٥ - الأضداد ، ابن السكيت يعقوب بن اسحاق (- ٢٤٤ هـ) .
- ٦ - الأضداد ، الأصمعي عبد الملك بن قريب (- ٢١٦ هـ) طبع في كنسات واحد بعناية المست هفتر في
- ٧ - الأضداد ، المجستاني سهل بن محمد (٢٤٨ هـ) بيروت ١٩١٢ م .
- ٨ - الأضداد في كلام العرب ، أبو الطيب اللؤلؤي عبد الواحد بن علي (- ٣٥١ هـ) ، تحقيق الدكتور عزة حسن ، دمشق ، المجمع العلمي العربي ، ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٣ م .
- ٩ - الأعراب الزواة ، د . عبد الحميد الشلقاني ، مصر ، دار المعارف ١٩٧٧ م .
- ١٠ - ألف باء البلوي يوسف بن محمد (- ٦٠٥ هـ) ، مصر ، المطبعة الوهبة ، ١٣٨٧ هـ .
- ١١ - الأملاني ، القاضي اسماعيل بن القاسم (- ٣٥٦ هـ) ، بيروت ، دار الأفاق الجديدة ١٩٨٠ م .
- ١٢ - التمام في تفسير اشعار هذيل مما أغلله أبو سعيد السكري ، ابن جني (- ٣٩٢ هـ) تحقيق احمد ناجي القيسي وخديجة الهديشي واحمد مطلوب ، ط ١ ، بغداد ١٣٨١ هـ - ١٩٦٢ م .
- ١٣ - جمهرة اللغة ، ابن دريد الأزدي محمد بن الحسن (- ٣٣١ هـ) ط ١ ، حيدر آباد ١٣٤٤ هـ .
- ١٤ - حجة القراءات ، ابن زنجلة عبد الرحمن بن محمد (اللقب الرابعة للهجرة) ، تحقيق سعيد الأفغاني ، ط ٢ بيروت ، مؤسسة الرسالة ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م .
- ١٥ - ديوان النابغة الذبياني ، تحقيق كرم البستاني ، لبنان ، دار صادر ودار بيروت ، ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٣ م .
- ١٦ - ديوان الهذليين ، دار الكتب المصرية ١٣٦٤ هـ ، ١٩٤٥ م .
- ١٧ - شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ، عبد الله بن عقيل (- ٧٦٩ هـ) تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، ط ١٣ المكتبة التجارية بمصر ، ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٢ م .
- ١٨ - شرح اشعار الهذليين ، أبو سعيد السكري (- ١٧٠ هـ) ، تحقيق عبد الستار فراج ، مصر ، مكتبة دار العروبة .
- ١٩ - الصاحبى في لغة اللغة ، أحمد بن فارس (- ٣٩٥ هـ) ، القاهرة ، المكتبة السلطانية ١٣٢٨ هـ - ١٩١٠ م .
- ٢٠ - عبث الوايد في الكلام على شعر أبي عبادة الوليد بن عبيد البهتري ، أبو العلاء المعري أحمد بن عبد الله (- ٤٤٩ هـ) تحقيق ناديا علي الدولة ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٩٧٨ م .
- ٢١ - علم اللغة العربية ، د . محمود حجازي ، الكويت ، وكالة المطبوعات ، ١٩٧٣ م .
- ٢٢ - العمدة في صناعة الشعر ونقده ، الحسن بن رشيق (- ٤٦٣ هـ) ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، ط ٥ ، بيروت ، دار الجيل ، ١٩٨١ م .
- ٢٣ - فقه اللغة ، د . علي عبد الواحد والي ، ط ٨ ، دار نهضة مصر ، دون تاريخ .
- ٢٤ - في أصول النحو ، سعيد الأفغاني ، ط ٣ ، جامعة دمشق ، ١٩٦١ م .
- ٢٥ - في علم اللغة العام ، د . عبد الصبور شاهين ، ط ٣ ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م .



- ٢٦- القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث ، د. عبد الصبور شاهين ، مكتبة الطنجي بالقاهرة .
- ٢٧- كتاب سيبويه ، عمرو بن عثمان (- ١٨٠ هـ) الجزء الرابع ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٥ م
- ٢٨- كتاب المعاني الكبير ، أبو قتيبة عبد الله بن مسلم (- ٢٧٦ هـ) ط ١ حيدر آباد ١٣٦٨ هـ - ١٩٤٩ م .
- ٢٩- الكشف عن وجوه القراءات السبع ، مكي بن أبي طالب القيسي (- ٤٣٧ هـ) ، تحقيق الدكتور مهيب الدين رمضان ، ط ٢ بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م .
- ٣٠- اللاميتان (للشنفرى والطبراني) ، بمثابة عبد المعين المدوحي - دمشق . وزارة الثقافة ١٩٦٦ م .
- ٣١- لسان العرب ، ابن منظور محمد بن المكرم (- ٧١١ هـ) ، بيروت ، دار صادر ، دون تاريخ .
- ٣٢- اللغات في القرآن ، رواية ابن حسنون المقرئ ، بإسناده إلى ابن عباس ، تحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد ، ط ٢ ، بيروت ، دار الكتاب الجديد ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م .
- ٣٣- لهجة البدو في الساحل الشمالي لجمهورية مصر العربية ، د. عبد العزيز مطر ، دار المعارف بمصر ، ١٩٨١ م .
- ٣٤- اللهجات العربية ، د. إبراهيم أنيس ، ط ٢ ، القاهرة ، ١٩٥٢ م
- ٣٥- المنتسب في وجوه القراءات الشاذة ، ابن جني ، تحقيق علي النجدي ناصف والدكتور عبد العليم النجار والدكتور عبد الفتاح شلبي ، القاهرة ، المجلس الأعلى للدراسات الإسلامية ، ١٣٨٦ هـ .
- ٣٦- مختار الصحاح ، محمد بن أبي بكر الرازي (- ٧٦٠ هـ) ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧٣ .
- ٣٧- المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز ، أبو شامة المقدسي ، عبد الرحمن بن اسماعيل (- ٦٦٥ هـ) تحقيق طيار التي فولاچ ، بيروت ، دار صادر ، ١٩٧٥ م .
- ٣٨- الزهر في علوم اللغة وأنواعها ، جلال الدين السيوطي ، تحقيق محمد جاد المولى وعلي الجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم بيروت ، دار الفكر ، دون تاريخ .
- ٣٩- مصادر الشعر الجاهلي وليمتها التأريخية ، د. ناصر الدين الأسد ، ط ٢ ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٢ م .
- ٣٩- مصادر الشعر الجاهلي وليمتها التأريخية ، د. ناصر الدين الأسد ، ط ٢ ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٢ م .
- ٤٠- مصادر اللغة ، د. عبد الحميد الشلقاني ، جامعة الرياض ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م .
- ٤١- المصباح الثمر ، النجومي أحمد بن محمد (- ٧٧٠ هـ) بيروت ، المكتبة العلمية ، دون تاريخ .
- ٤٢- المعجم العربي ، نشاته وتطوره ، د. حسين نصار ، مكتبة مصر ، دون تاريخ .
- ٤٣- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، محمد فؤاد عبد الباقي ، دار الفكر ببيروت ، دون تاريخ .
- ٤٤- مفتي اللبيب عن كتب الأعراب ، ابن هشام الأنصاري عبد الله بن يوسف (- ٧٦١ هـ) تحقيق الدكتور مازن المبارك ومحمد علي حمد الله ، ط ١ ، دار الفكر بدمشق ، ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م .
- ٤٥- المضليات ، الفضل بن محمد الفبي (- ١٦٨ هـ) تحقيق أحمد شاكر وعبد السلام هارون ، ط ٣ دار المعارف بمصر ، ١٣٨٤ هـ ، ١٩٦٤ م .
- ٤٦- المقصور والمدود ، الفراء يحيى بن زياد (- ٢٠٧ هـ) تحقيق عبد الإله نجهان ومحمد خير البقاعي دمشق ، دار قتيبة ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م .
- ٤٧- من الخصائص اللغوية لقبيلة هذيل القديمة ، بحث قدمه إلى مجمع اللغة العربية بالقاهرة الدكتور أحمد حلم الدين الجندي ، الخبير في لجنة اللهجات بالمجمع ، في الدورة السابعة والأربعين ١٩٨٠ - ١٩٨١ م .
- ٤٨- نظام الغريب في اللغة ، عيسى بن إبراهيم الربيعي ، تحقيق محمد بن علي الاكوع ، ط ٢ ، دمشق ، دار المأمون للنشر ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م .

حديث لم يكتب

مخالد بن الوليد

عند الصنم (العزّي)

نذير الحسامي

بعد أن تم فتح مكة بجيش المسلمين في العام الثامن الهجري وانصر خالد بن الوليد على من اعترضه سبيله للفتح من قريش ، قام الرسول الكريم محمد عليه السلام بهدم الأصنام في الكعبة ثم بعث خالدًا إلى مهلة (نفلة) ليهدم (العزّي) وهي الصنم الأكبر الذي كان معبود كثير من قبائل العرب فلما انتهى إليه خالد خطبه وهدم بيته :

□ ذكريات الصبا :

وأعرف أن لي قلباً عصياً ما تعالى بك
وأني ما رأيت الجد يفريني بتلعابك
ولم أشدد لخيّل هواي ناصية بأطنابك
يهيم بك (الوليد) أبي ليربطني بأسبابك
فيزعم قائلاً : هذا المملئ رب أربابك !
ويهتف فيك : يا عزّي ، مشتملاً بجلبابك
وأنت كما أرى ، ما عشت ، عريان كأتراك
وأنت أصم لم تفرح ولم تحزن لأحبابك !
فويح أبي يريق الوجد محترقاً بأكوابك
ويسالك الهوى والنار مطفاة بأعصابك
يحاذر أن تهتم به وما الأقدار في ناهك
ويستسقي وما في الكأس من شهدك أو صابك
أتذكره وتذكرني حفيين بأراباك !؟
أتعرف هاجساً في القلب لم يخشع بأعتابك ؟
وسيفاً صارماً يلقاك قد يحظى بأعجابك !؟

أظنك يا صديق الأمس تذكرني بمحارباك !
ترى بي ما يروع ولا يسرك أن أرى ما بك !
على هدبي انتفاض رؤي تموت أسي بأهدابك
وفي ثوبي جموح هوى تلاشي تحت أثوابك
أتذكرني (مغرباً) (٢) عزيزاً بين أسرابك ؟
تراني في غيايبي عنك أعدل كل غيّاك !
وتقسم أننسي في القوس ما مثلي بنشأبك
أسمي سيد الفرسان ٠٠ من يحميك في شأبك ؟
أتيه علا على لقيبي فهل تعلمو بالقابك ؟
تضيء فتوتي كالشمس تكسف برق طلابك
بميداني من الخطأب ما يزرني بغطابك
فتي لم تلق مثل علاه بين وجوه أصحابك
أحط ورائي الصبوات ألجها على بابك
وأزعم أن مال بي ومالي بعض أسلابك !

فها أنا في حمى بابك
فماذا بي وماذا بك ؟
أراك تسر لي قولا ؟
أتغشى قولتي : لولا ؟
وتلمح لي يدي هولا ؟
إذا ما طال واستولي
فلا حول ولا طول

* * *

□ ذكريات خالد مع أبيه عند الصنم :

وكيف ترى قدومي اليوم ؟ هل يعلي الفتى شأنك ؟
وهل جاء التدله بي ؟ وجئت أبل أحزانك ؟
وهل نمت أضاحي (ابن المخيرة) (٣) أمس ظمآنك ؟
على قدميك تستعطي دماء الشاء احسانك ؟
وبأسمك تذبح الأبل التي سألتك تحننك
وعندك تسفح الصلوات من متعب صانك
ويحلف أنه في السر والاعلان ما خانك
أبي ربحانة (٤) البطحاء كم ساقاك ربحانك
وحيد (٥) قریش في المرفوف ٠٠ أني ذاق عرفانك ؟
تكبر أن يعلي الخمر هل عوضته حانك ١٩ (٦)
أبي والجاهلية ارثه ما استطاع عصيانك
أثيم (٧) في كتاب الله هل تحبوه رضوانك ؟
يجبر الضيف باسمك هل رآك تجبر ضيفانك ؟
ويحمي الجار هل ألفاك تحمي أنت جيرانك ؟
فغار أبي ، وتعرف من أبي ، بخضوعه زانك
تهاوى فيه صرح الجاهلي يلم أركانك
صحبت مقرب القربان يستجديك تبيانك
واسأل في الضمير أبي : لمن قدمت قربانك ١٩
على قدميك ذل أبأؤه يدعوك : سبعانك !!

يداني الجائر الشاني
إذا ما مس أردانك

صرعت أبي وكان علي
كؤوس الفسي ندمانك
رازنك يا صديق الأس هل أغريت بي أنك ؟
ألا تلمح بي حرا
به ضيقت عبدانك ؟
أخذلني الملا يوما
إذا أزمعت خذلانك ؟
ثكلتك أيها العزى
ولا ناديت : غفرانك

سأربح فيك خسراني
وأخسر فيك بهتانك

أترفع في بني مخزوم ، بعد اليوم ، بنيانك ؟
أنار بني المخيرة أشملت في القوم نيرانك ؟
اذن فاعلم بأني مطفى بالسيف بركانك

فكفرانك كفرانك
ولا استلهمت شيطانك
ولا استبقيت انصاها
طواغيتا واربابا
واعداة واصحابا
ولا صدقت كذابا
إذا حضر الهدى غابا

* * *

□ رثاء خالد للصنم :

وأبشر : جاء من يشفي
خليلك أيها الصنم !
قعدت بوزر ما حكوا
وقمت بآفك ما أثموا

ولم تقعد وفوقك من
عناكب جهلهم ليم
وما عبدوك الا واقفاً كالعبد بينهم !
هم اعتقلوك وانفقلوا
يشدون العقال هم !
بليل ضلالهم رسومك واقتنوا بما رسموا
بصمتك من غباوتهم
لسان ناطق وفم
طليقاً كنت كيف نحت من أوهام ما حلوا ١٩
تعاني من ركوعهم
وتعيا من سجودهم !!
أدفع عنهم البلوى
وأنت المبتلى بهم ؟
ويقتلك الظما والغيث حولك ميتة ودم
ولا يشجيك الا اثنان : أهل البهم والبهم !!
أست على الثرى أندى
جبيناً منك عندهم ؟
وبين صخور مكة حيث تعدو الشمس والديم
أعز حى وأظهر مضجعا من ليل سجنهم ؟
ألم يضجرك حمتهم
إذا استلموك أو لشوا ؟
ألم يوغرك أن يكي
مهيناً حولك القسم ؟
وجودك بينهم مدم
عميت عن الضحى وعموا
وأنت لمنت بل لعنوا
فهم بأكنهم رجوا
لماذا لم تضق بهم ؟
لماذا لم تقل لهم ؟

أفبك حلا لهم بكم ؟
ومنك أراحهم صم ؟
أشتاق الى لاس
تعلم فيك ما وموا ؟
أناك فتى بحد السيف لم تشر به قدم
أناك محطم الطافوت لا يفي ولا نقم
فاني ابن الوليد وهل
أنا بالعق متهم ؟
فبعد اليوم لا غل
ولا قيد ولا لجم
وبعد اليوم لا زور
ولا ظلم ولا ظلم
فأبشر ويك يا صنم
فمنى ليس معتصم
دع الجبناء ينهزموا
فلن يملو لهم علم
أضاء الصبح يبتسم
وأذن في الورى نغم
من الرحمان في عده
يمزق للنجى كبده
وينصر للضحى جنده
ويرفع في الهدى مجده
بدنيا الافك والرده

* * *

□ خالد يتغنى بسيفه قبل ضرب الصنم :
أتيتك أيها المزى
وسيفي في يدي ثمل



ثكلتك أيها السيف الذي ضاقت به السبل
لخير منك جبل حول هذا العنق ينفصل
فيا صنماً أتيت له
بعد ما به دخل

تصدع وانتشر بددا
بأرض منك تفتسل
أرحتك أيها المافون من آثام ما افعلوا
فبعد اليوم لا حبسوا
لهم رباً ولا اعتقلوا !

فلا (عزى) بأمرهم
ولا (لات) ولا هبل (٩)

وأعلم أنني في حرب أصنام الوردى البطل
وسيف سئني الله
ينقلني فانتقل

أقود كتائب الرحمان بالايان تشتمل
أشق بها الليالي ما الفلا ؟ ما السهل ؟ ما الجبل ؟
وتفوز الشرعة السمحاء من علموا ومن جهلوا
رجال في سبيل الحق ما منموا وما بذلوا

وما طرحوا وما حملوا

وما قالوا وما فعلوا

أباة للغنا حرب

لغير المجد ما انتسبوا

إذا عترض الأذى فضبوا

وأن شهروا الظبي ضربوا

ورائي ... نعم ما طلبوا (١٠)

مضى نهلاً بكل دم
عليه الاثم يكتحل

ولما يشفه بلل
ولما يروه نهل

به داويت جرح العنق حتى راح يندمل
ووطأت الرقاب له

بمن بخلوا بما سئلوا
جبابرة الحمى فطموا
عليه بعدما اكلهوا

ضربت به الدجى خلساً
فضاوت في الدجى المقل

شديد البأس مرتجل
فما ينبو به وجل

أتيتك أيها المزى
به والليل يرتحل

تعال ... تدن ... بل أدنو
ويدنو في يدي الأجل

عدمك ما أرى ؟ في العنق سيفاً واجف خجل ؟ (٨)
أراه يصيح لي عيني : دهني أيها الرجل !

صغاري من صغار أخي
كلاناً في الهوى وحل

جبان لم يطلق حملي
برعدته هو العمل

أتى بي (ربه) ومضى
على آثار من خذلوا !

يقول : اليك يا عزى
به أن نابك الجبل !

★ ★ ★

□ العواشي :

١ - كان خالد وهو فتى في الجاهلية يصعب إياه الوليد إلى حي (نخلة) حيث كان يرى إياه يتمسح بالعزى ويعظمه وينهر الأبل والنساء قرابين له وخالد غير مطمئن ولا يابح بفعل أبيه .

٢ - كان زهو ابن الوليد وهو فتى على فتيان فريش ينسبه إلى جده (المغيرة) .

٣ - لقب الوليد أبي خالد وكان يظفر بنسبه لأبيه (المغيرة) . وقد قال خالد الرسول الكريم يوم عاد يغيره بهدمه للعزى كما امره : لقد كنت أدري أنني يأتني العزى بغير ما لك من الأبل والغنم فيذهبها عند قدميه ويقيم عنده ثلاثاً ثم ينصرف إلينا مسروراً .

٤ - كانت فريش تدعو الوليد ريعانها وكان يسمى ريعانة مكة لأنه كان وحده يعدل فريشا كلها في كسوة الكعبة فيكسوها من ماله سنة وتكسوها فريش مجتمعة سنة .

٥ - من القاب الوليد .

٦ - عرف عن الوليد أنه حرم على نفسه الظفر قبل أن يغيرها الإسلام . وجاء في صبح الأعشى أنه أول من حرم الظفر في الجاهلية .

٧ - جاء في سورة (القلم) من القرآن الكريم في وصف الوليد أنه (معتد أئيم) .

٨ - ذكر أن حادس بيت (العزى) لما سمع بهسير خالد بن الوليد إليه ليحطمه علق في عنق العنم سيفه وهرب وهو يقول :

أيا عز شدي شدة لا شوى لها
ويا عز أن لم تقتلي اليوم خالداً

٩ - (اللات) و (هبل) صنمان كيران حطهما الرسول عليه السلام مع غيرها يوم فتح مكة .

١٠ - النصر أو الشهادة .





دور التعريب في تأصيل الثقافة الذاتية العربية

عبد الكريم الياسيني

يشتمل هذا البحث على قسمين : يتناول أولهما قضايا التعريب من الناحية التاريخية وهو بمثابة التوطئة وإن طالت ، ويتضمن ثانيهما تشوهات الحاضر واستشرافات المستقبل في تأصيل الثقافة الذاتية العربية من خلال التعريب وهو هدفنا في هذا البحث .

- ١ -

□ معنى التعريب :

قد يكون للفظ الواحد في كل لغة معان متعددة، وكذلك الشأن في اللغة العربية . والتعريب من الألفاظ المتعددة المعاني أي المشتركة . وهو مصدر عربّ بالتضعيف . يقال عربّ فلان منطقته هذبه من اللحن ، وعرب الاسم الأعجمي تفوه به على منهاج العرب وصيره عربياً ، وعرب عن صاحبه تكلم عنه واحتج له . وقد ورد قولهم : أعرب الأعجمي وتعرب واستعرب كل هذا للاغتم إذا فهم كلامه بالعربية . والاغتم من لا يفصح شيئاً . ولللفظ عربّ معان أخرى نضرب صفحاً عن ذكرها لأنها بعيدة عن الموضوع الذي نمالجه .

ولقد تدرج لفظ عربّ بهذه المعاني المتقاربة بعض الشيء منذ القديم الى معنى ترجمة النصوص الأجنبية ونقلها الى العربية وتعليم العلوم الأجنبية بالعربية ، وهو موضوعنا في هذا البحث .

□ الإنسانية كيان واحد :

ان الذي ينظر الى تطور الانسانية نظرة عامة تشمل أحقاب الزمن البعيدة حتى العصر الحاضر لا يساوره الشك في أنها كيان واحد ينمو ويتقدم وتسري فيه شريانات التكامل مشتبكة على الرغم من الخلافات الناشبة والأمراض الفتاكة والحروب المدمرة والانحرافات المضللة . وليست الشعوب التي تحتويها الانسانية منزلا بعضها عن بعض الانعزال كله ولا منطقياً بعضها على نفسه انطواء مطبقاً ، بل بينها دائماً نصيب من الاتصال والارتباط ضئيل أو جسيم . ومثل هذا الارتباط والاتصال والميل الى التقارب والتعارف أشد ما كان البشر شعوراً به اليوم، إذ ازداد عددهم ازدياداً كبيراً وتقدموا في العلم والصناعة وضروب التقنية الحديثة ، فانتشرت الصحف والمجلات التي تحمل أخبار المجتمعات وأحوالهم انتشاراً واسعاً ، وشاعت الاذاعات التي تبث أمواجها السمية والبصرية في الفضاء فببلغ كل مكان . وكذلك وصل الهاتفان السلكي واللاسلكي الأقطار المتباعدة وصلها الأقطار المتقاربة . ثم ان القاطرات والسيارات ناهية المكان والسفن البخارية عابرة المحيطات والطائرات النفاثة ثم الصواريخ في المستقبل القريب تشج بين داني الأرض وقاصيها وتيسر الأسفار والرحلات وتختصر الأزمنة والمسافات وتفضي مع الأقمار الصناعية الى ضرورة التعاون العلمي والتعاون التقني الدوليين وما اليهما من شؤون .

وكما أن ارتباط الأمور الثقافية والاقتصادية والصناعية والسياسية بعضها ببعض واضح لا ريب فيه في القطر الواحد كذلك طفق يتضح في العصر الحاضر ارتباط هذه الأمور في القطر أو الدولة بأمثالها في الدولة الأخرى أو القطر الآخر ، مهما أقيمت الحوائل والسدود لتلقا الاتصال والتعاون ، لأن كل تقدم للانسانية يقتضي بطبيعة الأمور هذا التعاون والاتصال .

ثم ان حصائل العلوم في العصر الحاضر وثمرات الحضارة الراهنة ليست هي من مبتكرات شعب واحد من الشعوب أو عرق ممتاز من العروق وانما شاركت فيها فئات كثيرة وزمر متعددة كالجند مجهولين ومعروفين في غمار شعوب جمّة . ولئن كان لشعب أن يفتخر بالمعارف الفكرية التي قدمها والمكاسب العلمية التي حصل عليها والاتقان الذي وصل اليه فهو لا شك الشعب العربي ولا سيما في أحقاب حضارته الاسلامية . ويشهد على ذلك التراث الغني الضخم في العلوم والفنون والآداب والأخلاق والفلسفة وهو تراث يزين مفرق الدهر بجواهره المتألثة الخالدة .

□ تعريب الشعب العربي للعلوم في الحضارة العربية الاسلامية :

من مزايا الشعب العربي في حضارته الاسلامية رفعه مرتبة العلم والمعرفة فوق كل مرتبة . انه اعتبر كلاً من التعلم والتعليم فرضاً ، كما حث على النظر في آفاق الكون وفي أمرار النفس الانسانية وجوانب المجتمع الانساني بحيث يقدو كل كشف علمي في هذه الميادين تقرباً من الله وتفهماً لكلماته التي لا تنتهي ، وكما اعتبر العالم أهلى من العابد

بمراتب كثيرة . هذا الاتجاه جعل صفوة الناس الموهوبين من الشعب تنهد الى جميع تراث الشعوب الأخرى من صين وفرنس ويونان والى الحث على ترجمته ونقله الى اللغة العربية . فصانوا بهم لهم ذلك التراث الذي كان معرضاً للتبعثر والضياع وسعوا لنشره وتنظيمه وتمثله والزيادة فيه ما أمكنتهم الزيادة من ثاقب فهم ومن تجارب جديدة ومن كشف طريقة امثالات بها الكتب والمؤلفات . وهذا جلي عند تصفح سجلات التاريخ وان حاول بعض المتعلمين المتعصبين من الغربيين والأمريكيين أن يعجبوا تلك المآثر وأن يطمسوا تلك المكارم .

وقد بلغ التعريب أوجه في زمن الخليفة العباسي المأمون . ولقد كان عصره مزهوا بالمعاقرة والعلماء والمفكرين في كل علم وفن . جاء في كتاب « الفيث المسجم في شرح لامية العجم » : أن المأمون لم يبتكر النقل والتعريب بل سبقه قبله كثير ، فان يحيى بن خالد البرمكي عرب من كتب الفرس كثيراً مثل كليلية ودمنة وعرب لأجله كتاب المجسطي من كتب اليونان . والمشهور أن أول من عرب كتب اليونان خالد بن يزيد بن معاوية لما أولع بكتب الكيمياء . ثم يقول المؤلف : وللتراجمة في النقل طريقان : أحدهما طريق يوحنا بن البطريق وابن الناعمة الحمصي وغيرهما وهو أن ينظر الى كل كلمة مفردة من الكلمات اليونانية وما تدل عليه من المعنى فيأتي بلفظة مفردة من الكلمات العربية ترادفها في الدلالة على ذلك المعنى فيثبتها وينتقل الى الأخرى كذلك حتى يأتي على جملة ما يريد تعريبه . وهذه الطريقة رديئة لوجهين أحدهما أنه لا يوجد في الكلمات العربية كلمات تقابل جميع الكلمات اليونانية ولهذا وقع في خلال هذا التعريب كثير من الألفاظ اليونانية على حالها . الثاني أن خواص التركيب والنسب الاسنادية لا تطابق نظيرها من لغة الى أخرى دائماً . وايضاً يقع الخلل من جهة استعمال المجازات وهي كثيرة في جميع اللغات .

الطريق الثاني في التعريب طريق حنين بن اسحاق والجوهري وغيرهما وهو أن يؤتى الى الجملة فيحصل معناها في ذهنه ويعبر عنها في اللغة الأخرى بجملة تطابقها سواء ساوت الألفاظ أم خالفها . وهذه الطريقة أجود ولهذا لم تحتج كتب حنين بن اسحاق الى تهذيب الا في العلوم الرياضية لانه لم يكن قيماً بها بخلاف كتب الطب والمنطق والطبيعي والالهي فان الذي عربها منها لم يحتج الى اصلاح . أما أوقليدس فقد هذبه ثابت بن قرة الحراني وكذلك المجسطي والمتوسطات بينهما .

كان العلماء متعاونين يسمى الواحد منهم الى تلمس المواهب عند الناشئة فيقدمهم ويعمل شأهم ويدعمهم عند المسؤولين . تلك سنة العلماء الحقيقيين . يرجع الفضل في ظهور ثابت بن قرة بسلالته مثلاً الى محمد بن موسى الخوارزمي يذكر صاحب الفهرست ان ثابتاً كان صيرفياً بحران ، استصحبه محمد بن موسى لما انصرف من بلد الروم لانه رآه فصيحاً . وقيل انه قرأ على محمد بن موسى فتعلم في داره فوجب حته عليه فوصله بالمعتضد وأدخله في جملة المنجمين . وأصل رئاسة الصائبة في هذه البلاد وبهضرة الخلفاء ثابت ابن قرة ثم ثبتت أحوالهم وعلت مراتبهم وبرعوا .

ان محمد بن موسى الخوارزمي (١) يقول فيه وفي أخويه أحمد والحسن صاحب الفهرست ، وهؤلاء القوم ممن تناهى في طلب العلوم القديمة وبذل فيها الرغائب وأتمموا نفوسهم وأنفذوا الى بلد الروم من أخرجها اليهم فأحضروا النقلة من الأصقاع والأماكن بالبذل السني فأظهروا عجائب الحكمة وكان الغالب عليهم من العلوم الهندسة والحيل (الميكانيك) والحركات والموسيقى والنجوم .

ويدلنا نص الفيث المسجم على ان النقل لم يكن دائماً بالمستوى المناسب فكان يحتاج الى تهذيب وإيضاح المستغلق منه ، وعلى تكرير الترجمة فقد عرب عبد الله بن هلال الأمازيكي كلمة ودمنة مرة جديدة ليحيى بن خالد البرمكي سنة ١٦٥ بعد ترجمة ابن المقفع البليغة لها . كما يدل نص الفهرست على بذل المسؤولين المال والعون في دعم العلماء والنقلة .

وكان التعريب وتهذيبه متواصلين على مدى سنين طويلة ولسنا هنا بصدد تاريخ التعريب عند العرب ، فلذلك موضع آخر . ولكننا نحب أن نشير الى رغبة المسؤولين في استيضاح الدقائق من كل كتاب أيا كان نوعه . فلقد نبغ في بلاد الشام قديماً طبيب حشاشي اهتم بالعقاقير الطبية النباتية وهو ديسقوريدس ولد في عين زربي بشمال بلاد الشام من نواحي المصيصة في قلبقيا ، وساح يبحث عن الحشائش في البلاد ويتفهم خواصها وكتب اذ ذاك كتاب الحشائش والنباتات . ترجمه بمدينة السلام اصطفن بن بسيل في زمن المتوكل من اليونانية الى العربية ، وتصنف ذلك حنين بن اسحاق ، فصحح الترجمة وأجازها ، فما علم اصطفن من تلك الأسماء اليونانية في وقته له اسماً في اللسان العربي فشره بالعربية وما لم يعلم له في اللسان العربي اسماً تركه في الكتاب على اسمه اليوناني اتكالا منه على أن يبعث الله بعده من يعرف ذلك ويفسره باللسان العربي اذ التسمية لا تكون الا بالتواطؤ مع أهل كل بلد على أعيان الأدوية بما رأوا ، وأن يسموا ذلك اما باشتقاق واما بنبر ذلك من توأمتهم على التسمية فاتكل اصطفن على شخص يأتون بعده ممن قد عرف أعيان الأدوية التي لم يعرف هو لها اسماً في وقته فيسميها على قدر ما سمع في ذلك الوقت ، كما ورد في كتاب ابن أبي أصيبعة .

وانتقل الكتاب الى الأندلس ثم أهدى ملك القسطنطينية الى الملك الناصر عبد الرحمن ابن محمد بالأندلس هدايا منها كتاب ديسقوريدس مكتوباً بالآخريقية وأرسل اليه بعد ذلك راهباً يدعى نيقولا تعاون هو وجماعة من الأطباء الأندلسيين في تفسير عقاقير كتاب ديسقوريدس والدلالة على أعيانها . وألف ابن جلجل الذي أدرك الراهب نيقولا وجماعته وصحبهم كتاباً في تفسير أسماء الأدوية المفردة من كتاب ديسقوريدس ، ولسنا نعرف بالضبط هل ترجم كتاب ديسقوريدس ترجمة جديدة بالأندلس ، أو بقي الاعتماد على ترجمة اصطفن وتصحيح حنين لها .

وكان كتاب ديسقوريدس قد نقله حنين بن اسحاق من اليونانية الى السريانية أيضاً لرئيس الأطباء بغثيشوع بن جبريل ، ثم نقل الكتاب من السريانية الى العربية أبو سالم الملقب نقلا فيه شيء من اللفظة السريانية في زمن السلطان أبي بن تمرتاش بن إيل غازي

ابن أرتق أحد الملوك التركمانيين في ديار بكر وماردين وميافارقين في القرن السادس الهجري ولما لم تكن الترجمة واضحة ولا سليمة كلف السلطان نفسه مهران بن منصور بن مهران أن ينقله مرة جديدة الى العربية نقلا سليما ودقيقا .

وأيا كان الأمر فإن كتاب الطبيب الشامي الذي كتبه بالآغريقية غدا مصدرا مهما بعده لجالينوس وليحيى النحوي ولأمثالهما في الحضارة الآغريقية المتأخرة ثم للعلماء والأطباء العرب في المشرق والمغرب فالفوا في الأدوية المفردة كتباً استفادوا فيها من كتاب الطبيب الشامي العين زربي وزادوا فيها عليه ما عرفوه بأنفسهم ومارسوه بخبرتهم .
وحنين بن إسحاق هذا الذي مر ذكره أنفاهو تلميذ الخليل بن أحمد الفراهيدي لزمه حتى برع في لسان العرب ، ثم اختير للترجمة وأؤتمن عليها وكان المتخير لها جعفر المتوكل على الله ووضع له كتاباً تعاريف هالمة بالترجمة كانوا يترجمون ويتصفح حنين ما ترجموا كاصطفى بن بسيل وحبيش (بن الحسن الدمشقي وهو ابن أخت حنين) وموسى بن أبي خالد الترجمان ويحيى بن هارون ، كما يذكر ابن جليل في كتابه « طبقات الأطباء والحكماء » .

هذه العلوم المنقولة الى العربية غدت بالتهذيب واضحة المعاني جليلة الدلالة جيدة البيان فلما وصلت الى الأجيال التالية وجدوا فيها معينا غنياً أمدّ عقولهم وغذّى قرائعهم فاستفاضت البحوث وتماظم التقدم لأن المهم في التعريب إنما هو الفكر العلمي وغرسه في اللغة المنقول إليها ليزدهر ويؤتي ثماراً جديدة شهية . ولقد ناسبت اللغة العربية هذا النقل حتى إن تلك العلوم أنافت بحلها العربية الجديدة الدقيقة على ما كانت عليه في اللغات السابقة . يقول البيروني - وكان مطلعا على عدة لغات منها الفارسية واليونانية والسريانية والعبرية - في مقدمة كتابه « الصيدنة » - نذكر هنا هذا النص على الرغم من شهرته الواسعة - : « والى لسان العرب نقلت العلوم من أقطار العالم فازدادت وحلت في الأفئدة ، وسرت محاسن اللغة منها في الشرايين والأوردة ، وإن كانت كل أمة تستحلي لغتها التي ألفتها واعتادتها واستعملتها في مآربها مع ألفتها وأشكالها . وأقيس هذا بنفسي وهي مطبوعة على لغة لو خلد بها علم لاستغرب استغراب البعير على الميزاب والزرافة في العراب ثم منتقلة الى العربية والفارسية فأنا في كل واحدة دخل ولها متكلف . والهجو بالعربية أحب الي من المدح بالفارسية » .

ويستبين من النص طواعية العربية ودقتها وإن العلوم نفسها لما نقلت إليها ازدادت جمالا ورواقاً ودقة وطلاوة ، وذلك لسمتها وغناها ومرونتها وأصناف الاشتقاق فيها وضروب مقاييسها الصحيحة وما الى ذلك من مزاياها التي يعرفها أبناءها الأوفياء .

بل نجد أبا الريحان في مستهل كتابه « تحديد نهاية الأماكن » يندد باستعمال الباحثين لبعض الألفاظ اليونانية التي دخلت أول الأمر الى كتب المترجمين الأوائل ليهولوا بها على الناشئة دون أن يعرفوا المقابل العربي لها بالضبط فيقول : « ونحن نراهم يستعملون في الجدل وأصول الكلام والفقه طرقه (طرق المنطق) ولكن بالفاظهم المعتادة فلا يكرهونها .

فإذا ذكر لهم إيساغوجي وقاطيفوريوس وباري ارميناس وانولوطيقا رأيتهم يشتمون منه
و (ينظرون نظرا الغشي عليه من الموت) (٤٧-٢٠) وحق لهم فالجناية من المترجمين .
اذ لو نقلت الأسامي الى العربية فقليل : كتاب المدخل والمقولات والمباراة والقياس والبرهان
لوجدوا متسارعين الى قبولها غير معرضين عنها .

ولقد برع العرب المسلمون بعد حركات التعريب تلك التي اشرنا الى بعض الامثلة
منها في ميادين العلوم والآداب كلها براءة اذهلت الغربيين حين افاقوا من سباتهم ثم
أرادوا أن يعتدوا حدو العرب ويقلدوهم وينقلوا علومهم . ومعارفهم ويلحقوا بفسار
موكب حضارتهم فوجدوا أنفسهم ، لما طفقوا ينهضون ، عاجزين عن محاكاة العرب وبلوغ
شأوهم في العلوم ، والكتابة ، والبيان . ونعرف ذلك من خلال الفقرات التي كتبها
شاعر إيطاليا الكبير يترارك في غضون القرن الرابع عشر الميلادي يندد فيها ببني قومه
ويستنهض همهم ويهيب بهم ويحث في أنفسهم الثقة والعزيمة . يقول هذا الشاعر : «ماذا؟
لقد استطاع شيشرون أن يكون خطيبا بعد ديمستن واستطاع فرجيل أن يكون شاعرا
بعد هوميروس ، وبعد العرب لا يسمح لأحد بالكتابة ! لقد جارينا اليونان غالبا ،
وتجاوزناهم أحيانا وبذلك جارينا وتجاوزنا غالبية الأمم ، وتقولون : أننا لا نستطيع
الوصول الى شأو العرب . يا للجنون ! ويا للغبال ! بل يا لعبقرية إيطاليا الغافية أو
المنطفئة ! » (٢) .

إن تلك العلوم والمعارف والآداب وغيرها من مضامين الحضارة العربية الإسلامية أغار
عليها الغرب أي أهارة ونهبها أي نهب وذلك بالدراسة والتفهم والترجمة والنقل . وهو
ما نستطيع أن ندعوه بالتعريب مقابل لفظ التعريب . فلقد هرع رواد العلم من الأوربيين
من كل فج عميق الى الأندلس خاصة يردون مناهل العلم الزاخرة المتدفقة في ظلال الحكم
العربي السمع . ويعرف المظلمون على حركات النقل أسماء التراجم المشهورين وجماعاتهم
الذين كانوا يترجمون الى اللاتينية كل ما وقع بأيديهم من الكتب . حسبنا هنا أن نشير
الى ذلك إشارة عابرة . ولكننا نذكر أنهم تجاوزوا ترجمة الكتب العلمية والفلسفية الى
ترجمة كتب ثانوية بمجرد أنها عربية . من جملة ما رأيناه في معرض المعهد الألماني
لكتب التراث العربي المترجمة الى اللاتينية ، وذلك في ابثان ندوة الحوار العربي الأوربي
المعقودة في نيسان الفائت ١٩٨٣ ، متبن الاجرومية في النحو العربي وكتاب باللاتينية
في تعليم النحو العربي ومجموعة أمثال عربية . فكيف كان شأن كتب الطب والعلوم
المختلفة !

هذا كله لبنين تداول الشعوب للعلوم والمعارف التي كان للعرب الشأو الأعلى والمآثرة
الكبرى في صونها وجلالتها واغنائها بالبحوث والكشوف . حتى ان الحضارة الغربية الحديثة
مدينة لهم في ذلك . ولقد جاء في القرآن الكريم : « وتلك الأيام نداولها بين الناس »
(٣ - ١٤٠) أي نسرّف ما فيها من النعم والنعم . نعطي هؤلاء تارة وأولئك طورا .
فليست الأحوال مستقرة وانما هي رهينة بالتغير الدائم والتبدل الدائب . ولقد مرت
صروف تاريخية واجتماعية توارى العرب فيها عن ركب الحضارة . ثم نهتهم المعن

والآفات وأظلمتهم على ما بلغوه من دركات التأخر . فإذا هم يتطلعون بأبصارهم وبصائرهم الى ميدان التقدم ، ويتشوفون بمطامعهم الى اللحاق بركب الحضارة المخذ في سيره .

وسر الحضارة والتقدم انما يكمن في المعارف والعلوم والصنائع التي كان العرب قديماً أربابها ثم انتقلت الى غيرهم . ولهذا فيفيدهم أن يدركوا مدى التأخر الكبير الذي صاروا اليه وأن يعزموا أمورهم بالتمسار والأعمال الموزونة المخططة على تلافيه .

نحن أشرنا الى أن نقل العلوم عن العرب كان أحد الأسباب في نهضة الغرب ويضاف الى ذلك التعاون والعمل الجاد والأخلاق المتينة التي حملتهم على تعري ينابيع المعرفة وامتياحها والافادة منها مع موامة الصروف الاقتصادية لكل ذلك . فالتقل أن أحد الأسباب المهمة الذي لولاه لما استطاعت اللغة اللاتينية واللغات الأوربية التي خلفتها أن تكون مطية المعرفة ووسيلة من وسائل العلم والتقدم .

وقد أصبحنا نحن العرب اليوم تجاه الغرب والشرق في مرحلة تشبه الى مدى بعيد المرحلة التي كان الغربيون فيها ينظرون الى العرب على أنهم المتفوقون في شتى الميادين . ولا شك أن الصروف تغيرت . وقد يقع بين المرحلتين تشابه كما يقع بينهما تفاوت . ولكن تلقى العلم واستيعابه ونقل أصوله الى اللغة العربية وتعريب التعليم الجامعي هي إحدى الوسائل الكبرى للتقدم والتطور الصحيح .

- ٢ -

دور تعريب التعليم الجامعي في تطوير العلم العربي ونشره وبثه بين الجماهير :

الجامعات صوامع المعرفة وأنبار العلم وينابيع التفكير ومصادر التجديد اذا كان التعليم العالي فيها باللغة القومية . ذلك أنه فيها يتخرج رجال الفكر والأطباء والمهندسون والمحامون وأصحاب القانسون والصيدلانيون والاداريون والقادة والأساتذة والمعلمون والمتخصصون في ضروب العلم والمعرفة . ولا شك أنهم اذا جروا على ممارسة التفكير والاعراب عن بنات أفكارهم وثمرات قرائعهم بلغتهم القومية العربية أدى ذلك الى تطور العلم العربي ، لأنه لاشيء الا وهو رهن الحركة الدائبة والضرورة المستمرة . وانما تتم الصيرورة والحركة الحيويتان بالممارسة والمزاولة والتعامل والتعهد . وفقدانهما معناه الجمود والموت . ثم ان كلامنا أولئك المفكرين الممارسين ينتسب الى أسرة وله أصدقاء ورصفاء ويختلف الساندية وجماعات ويشارك في مناقشات ويزاول التفكير والبحث أياً كان مداهما وأغوارهما . فاذا جرى على التعبير والاعراب عن أفكاره في بحوثه ومناقشاته وتعليمه وكتابات بلغته القومية وبشكل سليم صحيح ما أمكن أفضى ذلك الى الارتفاع بلغة الجماهير . والناس - كما نوه ابن خلدون - مولعون بالاقتراد . فهم يقتدون بمن هم أعلى منهم مكانة وثقافة ومرتبة ويلتقطون تعبيراتهم ومفرداتهم التي يستعملونها ويتأثرون ببيانهم الذي يسمعون أو يقرؤونه . ولذلك كله كان من الطبيعي أن يكون تعريب التعليم العالي سبباً لذبوع العلم العربي وتطوره ونشره وبثه بين الجماهير . يضاف الى ذلك ما يتعلق بوسائل الاتصال من مجلات وصحف وإذاعة

سمعية وبصرية . فان أولئك المتخرجين بحكم تحصيلهم باللغة القومية ودربتهم عليها يتيسر لهم الاعراب عن أفكارهم وعن معلوماتهم وعما يجول في عقولهم ويتلامح في خواطرهم وأمانهم بهذه اللغة التي ما فتئوا يمارسونها ، كما يتيسر الارتضاع التدريجي بها . ان الجماهير مهما تقلبت السياسات تابعة لأولي الرأي والثقافة والعلم في الغالب . وهذه التبعية انما تتم بطريق التفاهم العميق وهو اللغة القومية . وليست التبعية مقصورة على الجماهير بل هي حاصلة لدى النشء . والناسي الذي يشب وهو يسمع لغة صقلها العلم وهذبها المعرفة يغدو متمرساً بها ولاقناً لمفرداتها ومتفتحاً عقله وملكاتة للاستفادة من مضامينها العلمية والفكرية والفنية ولهذا نرى أن النهوض بالفكر لدى الشعب يتهيأ من الأعلى أي على طريق التثقيف والتعليم في الجامعات واعداد رجال الفكر والعلم من أطباء ومهندسين ومحامين وأساتذة وأدباء وغيرهم . وهذا لا يتحصل الا اذا كان التعليم العالي باللغة القومية وتمكن كل مختص من تبوؤ المكان المناسب له .

ولقد أدركت الشعوب هذه المزية فعمدت على الأغلب الى التعليم في جامعاتها ومعاهدها العالية بلغاتها القومية حتى لو كانت هذه اللغات ذوات حفظوظ ضئيلة ومتفاوتة من التقدم بالقياس الى بعض اللغات الحديثة الشائعة التي يرجع سر تقدمها الى تقدم أبنائها لا الى خصائصها الذاتية . ذلك ان للغات خصائص ذاتية جوهرية وخصائص عارضة سطحية . فالخصائص العارضة متعلقة بالمرحلة الاجتماعية والثقافية التي وصل اليها الشعب . فاذا تقدم الشعب تقدمت لغته بتقدمه . والخصائص الذاتية ما كان أصيلاً في اللغة من مرونة وغنى وطواعية وسهولة اشتقاق ونحت وقياس وتقبل . وفي رأينا لا توجد لغة فوق الأرض تعدل اللغة العربية في هذه المزايا وفي غيرها أيضاً ويكفي ما سبقت الاشارة اليه أنفاً في قول البيروني وهو أن العلوم لما نقلت الى العربية زادت جمالا وروناً ودقة وهو من أخبر العلماء في صنوف العلوم وفي شتى اللغات اذ كان مطلعاً عليها وعارفاً لها وممارساً لبعضها في الكتابة والتأليف . وذلك على الرغم من بعض الصعوبات التي صادفها المترجمون للعلوم قديماً عند نقلها الى العربية كما يحصل دائماً عند نقل بعض النباتات من إقليم الى إقليم وتدجين بعض الحيوانات في مناخ جديد حملت اليه ورغب في انتشارها للاستفادة منها والتباهي بها فيه . ولكن تلك الصعوبات لم تلبث أن توارت حين انتقل الفكر العلمي من وراء الترجمة والتعريب الى الناشئة العربية حينئذ وواتى الجو البياني الجديد ذلك الفكر فنما وازدهر ازدهاراً اذ ذاك لا مثيل له .

□ دور تعريب التعليم العالي في القضاء على الاستلاب الثقافي وعلى الشعور بالتبعية والعجز عن الابداع .

يشعر المتعلمون والمثقفون من العرب تجاه علوم الغرب وفنونه بمشاعر قصور عميق وتأخر كبير تشبه المشاعر التي ندد بها الشاعر الايطالي بقرارك ابان النهضة الغربية ازام ثقافة العرب وبيانهم . فقد أزرى ذلك الشاعر بمواقف أبناء قومه الفاشلة وبأقارام بالمعز عن مضاهاة العرب ومجاراتهم . ومع ذلك لم يلبث الايطاليون وكذلك الاسبانيون أن تخلصوا من تلك المشاعر بالارادة والعزيمة والعمل فاشملوا أولى نيران النهضة في أوربة

على الرغم من الاضطراب والخلل في بواكير أعمالهم وكتاباتهم وعلى الرغم من انتحالهم مضامين الفكر العلمي العربي أو تقليدهم له . والمطلع على تاريخ لغاتهم الحديثة اطلاعا مفصلا يجب من مدى عجمتها واختلاطها واضطراب مفرداتها ومصطلحاتها ليخلص الى أن الزمن كفيل بصقل ذلك الاضطراب واصلاح ذلك الخلل وتصحيح الزيغ وتجاوز الاختلاط وايضاح المجمة والابهام والاستغراق اذا رزق الشعب ولو الى حد مناسب حسن التوجيه واحترام الثقافة وحظ التعاون وجمال الصبر . كان لفظ الفيلسوف اذا أطلق في أوائل النهضة الأوروبية مرادفاً للفظ العربي ولكن الأوروبيين لم يلبثوا حين لحقوا بركب الحضارة العربية أن حاولوا طمس مصادر معلوماتهم وثقافتهم وأصول جدا الأنوار في مشاغل مدنيتهن الباكرة .

ان العرب اليوم يكاد المرء الضئيل الثقافة فيهم وهو الذي لم يتقن علوم الغرب اتقاناً كافياً ولم يطلع اطلاعاً مناسباً على تراث قومه العليل يهوله التقدم الكبير الذي وصل اليه الغربيون ويوشك أن يستغذي تلقاهم . ولقد شهدنا بعض الأساتذة ممن لم يتمكنوا من لغتهم القومية ولم يتقنوا اللغة الأجنبية ولا العلم الأجنبي يרטنون ببعض الألفاظ الأجنبية في خلال دروسهم ظناً منهم أن ذلك يعلمهم في نظر طلابهم ويعجب ضعفهم في المادة التي أوكل اليهم تعليمها . ان الشخص الذي وصل الى سن الشباب وإلى درجة لا بأس بها من العلم دون أن يتقن لغته يدل عديم اتقانه اللغة التي نشأ عليها وتلقى التعبير فيها على ضعف في الملكات الفكرية لا يستتره حفظه للمصطلحات الأجنبية التي اضطر الى حفظها دون معرفة أصولها وترباطها . وعلى خلافه الشخص الذي ألم المأما كافياً بقواعد لغته وبأصول التعبير الصحيح فيها يسهل عليه في الغالب التبريز في اتقان اللغات الأخرى وفي العلوم أيضاً لأن معرفته لغته في سن نشوئه دليل على جودة ملكاته الفكرية و « مؤشر » كما يقال في الاحصاء الى حسن مواهبه الأصيلة . ولهذا كان كل شعور بالمعجز دليل الوهن والأفن وعدم الكفاية العقلية . بل نرى فوق ذلك أن المصاعب التي قد يصادفها المثقف في ميدان الابداع والابتكار نوع من التعدي لملكاته وقواه الفكرية ، وكثيراً ما أفاد التحدي في ابراز القيم الشخصية وفي شحذ مواهب الأفراد والجماعات . وشد ما قيل بين الناس من أن الحاجة أم الاختراع . ونحن نقول : ان الصعوبة المترضة والصبر على التغلب عليها مفتاح النجاح .

هذا وإذا تقدم الغرب في الوسائل التقنية والعلوم المادية فاننا ما زلنا نزعج أن الشرق متقدم على الغرب في القيم الانسانية والمزايا الروحية والشائلك الاجتماعية من علائق التعاطف في الأسرة ومن محبة الانسان للانسان ومن اعلام شأن العلم والمعرفة ومن هوث الملهوف ومون الضميف وهداية العائر ومديد المونة للعاجز والبر بالشيوخ والوالدين والحدب على الصغار والتمسك بالمثل الأخلاقية . واذا وجدنا لذلك شذوذاً فانه طراً بطريق الاذاعات والسينما والقصص السيئة « السادية » . ان اشارة الرعب والتقنيل الجماعي والصمت من الاجرام والتمييز المنصري وعبادة الدرهم والدينار وهش الشعوب وتخريب حضاراتها كل هذه الأمور بعيدة من مفاهيم الشرق وتصوراتة . ولقد قال متصوف اسلامي قديم « الطرق الى الله بعدد نفوس بني آدم » ومعنى

ذلك أن كل نفس ذات طريق خاص تستطيع إذا سلكته أن ترقى إلى النجاح والغير والفائدة المجتمع . وكذلك الشعوب لكل شعب مزايا يستطيع أن يظهرها في تحقيق مواهبه إن لم تحل دونه حوائل داخلية أو خارجية ولم تضلله تربية خاطئة ولا زيغ ناكب ولم يضيعه استلاب لحقيقته الانسانية .

وهكذا لا مجال للاستلاب الثقافي إذا تم التعليم باللغة القومية وانتشرت الأفكار والثقافة والعلوم ونمت المواهب بين الناس وتحققت ملكاتهم الانسانية الحقيقية السليمة . وعلى العكس يقضي التعليم باللغة الأجنبية على هذه الملكات والمواهب ويجعلها ذيلا للحضارة الأجنبية وملققة بها الحاق العمال في البلاد الرأسمالية بأصحاب المصانع وأرباب رؤوس الأموال .

□ دور تعريب التعليم العالي في تطوير اللغة العربية وتجديدها وتحقيق قدرتها الكاملة على استيعاب العلوم الحديثة .

لا بد في تعريب التعليم العالي ونقل العلوم والمعارف الحديثة إلى ظلال اللغة العربية الوارفة من إحياء الفاظ قديمة واستحداث مصطلحات جديدة تفي بحاجات الدلالات وتؤدي حقائق التصورات والمفاهيم المستجدة وتواتي الأغراض الفكرية .

وهذا كله يؤدي إلى تطور اللغة العربية وإلى حقن نسج جديد يزيد في حيويتها وغناها ويضمن تدفقها وثرائها في شتى المجالات وتحقيق استيعابها لأغراض الحضارة الحديثة في ميادينها المختلفة . وهذا شأن اللغات جميعها سواء في غابرها وفي حاضرها إذ لا مندوحة لها عن قيام صلات واشجة بينها وبين اللغات الأخرى . وقد تطفئ لغة على لغة وقد تزيد الواحدة في ثراء الأخرى وغناها . ولكل لغة إيا كانت مزايا تنفرد بها . وهذه المزايا تناسب وجهاً أو أكثر من وجوه التعبير العلمي والأدبي . كنا في مقال سابق (٣) شبهنا اختلاف وجوه التعبير في اللغات باختلاف مزايا نظم العد من عشري وثلاثي واثنيني واثنى عشري وستيني وغيرها . ومن المعروف صعوبة الفادة الثلاث تماماً في الكسور العشرية وتسهيل افادته في الجملة الثلاثية التي أساسها الثلاثة دون العشرة . وكذلك النصف تسهل افادته التامة في الجملة العشرية وفي الجملة الاثنينية وتصعب في الجملة الثلاثية وهكذا دواليك إذا توسعنا في أنواع الجمل والنظم الحسابية وافادة الكسور فيها . ومع ذبوع الجملة العشرية أو نظام العد العشري نجد في العصر الحاضر أهمية النظام الاثنيني في ميدان الحاسبات الالكترونية .

وهكذا اللغات . لكل لغة مزايا وافادات تختص بها وربما لا يوجد لها أشباه في بعض اللغات الأخرى . ولكن هذا مجرد تشبيه نريد به الحث على تعرف مزايا اللغة العربية والاستفادة منها . ولا تمكن هذه الاستفادة إلا بعد تعلمها وبذل الجهود فيه والأخذ عن الأكفيا كما صنع حنين بن اسحاق حين نهض من بغداد إلى بلاد فارس ليزم الخليل بن أحمد امام اللغة في عصره .

ولما جرت حركة الترجمة من اليونانية الى السريانية ثم الى العربية بلغت السريانية عصرها الذهبي ابان ذلك العهد . وكذلك بلغت اللغة العبرية عصرها الذهبي في ظلال الحضارة العربية الأندلسية حين استقت من الشعر العربي أكثر بحوره ومن النحو العربي أغلب قواعده كما أخذت عن العربية كثير من المفردات والتعابير الفكرية والفلسفية ولا سيما حين نشأ مفكرها المشهور موسى بن ميمون الذي كتب في العربية والعبرية سوام .

اما اللغة العربية ففناها الاصيل وراثها الجرم أدخل عليها مع ذلك عند نقل العلوم القديمة اليها نصيبا من عمق التعبير وسعة البيان جعلها تتطور بأساليبها مع الاحتفاظ باصالتها الذاتية وخصائصها المثلى .

ولما أن اشتد نقل العلوم العربية الى اللغة اللاتينية سابقا أثر ذلك في ثراء اللغة اللاتينية تأثرا شديدا حتى أنه غدا العلماء يميزون فيها لغتين : اللاتينية القديمة واللاتينية المتأخرة . وينبغي هنا أن ننص أسرا غفل عنه بعض اللغويين الحديثين ومحققي كتب التراث العربي حين يحققون لفظا في اللاتينية له شبيه في العربية فيجعلون الى ادعاء اللفظ اللاتيني أصلا . والحقيقة هي العكس وهو أن اللفظ اللاتيني أت من العربي دخل عند حركة النقل الأوربي . وكذلك الأمر في اللغة العبرية وفي اللغة السريانية . بل أنه صحيح الى حد في اللغة اليونانية أيضا لأن الحروب السجال التي وقعت بين الروم والعرب ولاسيما ابان الدولة الحمدانية أدت الى تسرب ألفاظ متعددة من العربية الى الاغريقية كما يشهد بذلك بعض المستشرقين الذين اهتموا بملاقات الروم والعرب في العصور الوسطى كالمستشرق الفرنسي ماريوس كنار .

ان التعمير وسيلة لثراء اللغة العربية بالمصطلحات الحديثة ولبت حركة الحياة الجديدة في أوصالها . ولكن لا بد في ذلك من الانتباه لخصائص العربية ومزاياها في الدقة والايجاز والبلاغة وسلامة التعبير وجمال البيان دون أن تندس في أوصالها ركافة التعبير الأجنبية وتتسرب اليها فهايتها وطبيعتها كيانهما اليأس القائم على المعروف والمبارات الاصطلاحية كما تقوم الأخشاب المنصوبة على المسامير المدقوقة فيها ، ولولا الطلاء العضاري الزائف عليها لما كانت مستساغة لفقدان النسغ الحي زد على ذلك تفاوت اللفظ والكتابة فيها حتى ان أبناءها يكتبون شيئا ويلفظون غيره . ونحن ندرك المبالغة في كلامنا هذا . ولكن المبالغة هي التي تفضح الطلاء الموه الظاهر . ان أفضل التطور في الكائن الحي ما يجعله محافظا على مزاياه وخصائصه الجيدة وما يزيد هذه الخصائص والمزايا ثراء . والا فان في قصة الغراب الذي أراد أن يقلد مشية الحجلة لعة للمتأملين . وكذلك لا بد من التخطيط السليم في أمور التعمير بالنظر الى اتساع البلاد العربية الواسعة ذوات الثقافات الأجنبية المختلفة فاذا لم ينتظم التعمير ناظم سوي هذا فوضى ونشأت لفيات ولهجات محلية خطيرة تجعل التفاهم بين أبناء الوطن الواحد وبين مثقفيهم عسرا . وفي حكاية تعدد اللغات في برج بابل عبرة أخرى ما تزال ماثلة لأولي البصائر .

المهم قبل كل شيء في التعريب إتقان اللغة العربية . ولا يصعب بعد الاتقان أن يكون شأن المصطلحات ثانوياً حتى لو استعملت بألفاظها الأجنبية وقتياً ومرحلياً كما استعمل العرب ألفاظ الجيومطريا والارتماطيقى والبيوطيقا وغيرها مما نجده في التراث العربي وكما استعملوا في مصطلحات المنطق ألفاظاً يونانية جعلت عالماً كبيراً مثل البيروني يتحكم على مستمليها كما سلف آنفاً اذ سرعان ما تجاوزوا تلك الألفاظ الثقيلة الموجعة ووجدوا مقابلات لها سهلة جلية سائغة . وأبو الريحان هذا هو الذي اقترح مؤرخ العلوم الأمريكي سارتون اطلاق اسمه على النصف الأول من القرن العادي عشر الميلادي بأن يدعى عصر البيروني في اطار تطور تاريخ العلم العالمي . وهو الذي اعتبره المستشرق الألماني زخاو أعظم عقلية عرفها التاريخ .

□ دور تعريب التعليم العالي في نشر اللغة العربية والعلم العربي والثقافة العربية خارج اطار الوطن العربي ولا سيما في البلاد الإسلامية .

ثمة وشائج تاريخية وثيقة بين التراث العربي وتراث كثير من البلدان الأجنبية ولا سيما الإسلامية لأن شعوب هذه البلدان قد شاركت في تالق الحضارة العربية وعلومها وفنونها وصناعاتها . لقد التقينا في إحدى زيارتنا لبلفاريا وفداً هندياً أخبرنا أحد أعضائه وهو غير مسلم أنه لما كان صبياً صغيراً أرسله والده الى مدرسة عربية بالهند اذ كانت اللغة العربية معتبرة اذ ذاك لغة الحضارة ثم حلت اللغة الانكليزية التجارية المستعمرة محل اللغة التي تنادي بأن الخلق كلهم عيال الله فأحب الخلق الى الله أنفعهم لمياله .

كانت اللغة العربية حقبة طويلة من الزمان لغة تلك الشعوب العلمية والفكرية . ولذلك نجد أن لغات تلك الشعوب قد استمدت من العربية ألفاظاً حضارية ومصطلحات علمية كثيرة . ومثل هذه اللغات في العصر الحاضر مثل اللغة العربية في الحاجة الى نسخ جديد يجري في عروقتها ويقومي مناهتها ويبحث فيها الحداثة والمرونة والطواعية . ولما كان جزء لا بأس به منها آتياً من العربية ولا سيما ما كان منه حضارياً وفلسفياً ودينياً وعلمياً لزم أن تقوم بذلك الأخت الكبرى لتلك اللغات وهي العربية فتعتمد الى وضع المصطلحات المستجدة وضرب المثل الصالح في التعبير السليم والبيان الصحيح الموائم للأغراض الحديثة والأفكار الجديدة . وقد بلونا ذلك حين وضعنا نحن والمرحوم الدكتور الشافعي النص العربي للمعجم الديمغرافي المتعدد اللغات وسبقنا في ذلك طائفة من البلدان حتى المتقدمة منها في اعتماد ذلك المعجم العالمي الذي ظهر أول الأمر باللغات الثلاث الانكليزية والفرنسية والاسبانية ، لغات منظمة الأمم الرسمية اذ ذاك . فاذا بالاتحاد العالمي للدراسة العلمية للسكان يكتب لنا يستعلم طريقة الحصول على المعجم العربي لأن بلداناً أخرى هي تركيا وإيران وباكستان واندونيسيا رغبت في اقتنائه ابتغاء الاستفادة منه لوضع النص بلغتها القومية . ونحن على يقين بأن اللغة العربية بين جميع اللغات قادرة على القيام بأعباء التعريب من كل نوع نظراً لغناها وتعدد سبل البيان فيها ودقتها وملاءمتها لشتى الأغراض على أن ينهض به ويشرف عليه الأكفيا أهل العلم والمعرفة .

□ دور التعليم العالي في مزج الثقافات الأجنبية المتعددة في بوتقة ثقافية عربية متكاملة
موحدة وفي الخلاص من تنازع الثقافات الأجنبية وتعارضها في إطار الجامعات
ومؤسسات التعليم العالي العربية .

لقد أتيج لنا أن نرور كثيراً من البلاد الحديثة الرأسمالية والاشتراكية . ونظراً
لاتساع رقعة الوطن العربي ومكانته الاستراتيجية والاقتصادية والجغرافية والديمقراطية
نشأت لدويلاته علاقات متعددة بتلك البلاد . من نتائج هذه العلاقات البعثات والمنح العلمية
الكثيرة ، رسمية وغير رسمية ، جماعية وفردية ، تحمل أبناء الوطن العربي وناشئته لتلقي
العلوم في تلك المجتمعات الحديثة . وجدنا الشبان العرب في تلك المجتمعات يقبلون على
تلقي العلوم ولهم دوي وهيمنة كدوي جماعات النحل وأثولها المترامية على رحيق الأزهار
تمتص منه ما يشبع رغباتها وينقع طموحها . قد يقع انحراف أو تهافت أو خطأ في الإرسال
وفي التمتع بالمنح وهذا شيء طبيعي يمكن تقليله وحصره ولكن تلك الكثرة ومطامح
الناشئة في تلقي العلوم تفتح أبواب الأمل ونوافذه على مصاريمها لمن كان له قلب .

ولما كانت البلدان الأجنبية متفاوتة اللغات متعددة الرؤى كان المتخرجون العرب فيها
متسبين بذلك التمدد والاختلاف والتفاوت . ولكن يجمعهم تحصيل العلم ومقدار الاتقان
الذي حصلوا عليه ومبلغ الثقافة التي تحلّوا بها . وهؤلاء حين يرجعون إلى بلادهم التي
ترحب بهم والتي هي المناخ الطبيعي لتكامل مواهبهم وتنام نضجهم وشموخ أنفسهم
ومرتكز فغارهم يقدون كالمختبر الحقيقي لامتزاج الثقافات في بوتقة عربية موحدة
سواء كان ذلك في الجامعات والمعاهد البحثية وفي مباءات البحث والتلقيب . وذلك كما
تصهر الفلزات والمعادن الثمينة نغياً للخبث وإبعاداً للزيف والشوائب عنها . وفي ذلك
أقوم السبل للوصول إلى ثقافة عربية علمية حديثة تمهد للابتكار وللتقدم في ركب المدنية
الراهن .

□ دور تعريب التعليم العالي في توليد نظرة حضارية عربية واحدة أصيلة وحديثة .

من تعدد الثقافات الأجنبية التي تحملها الأجيال العربية المثقفة تثقيفاً هالياً صحيحاً
وانصهارها في بوتقة تعريب التعليم الجامعي تتولد سبكة أو أشابة من الجواهر الفكرية
الراقية تنشأ عنها بالإضافة إلى الثقافة العربية التراثية نظرة حضارية عربية أصيلة
وحديثة . ذلك أن الاقتباس من الثقافات الأخرى مع الحفاظ على الأصالة القومية
كالأقتباس من شعل النيران يزيد التوقد ويبث الحركة والتوثب الفكريين نحو الأصل في
مجاراة الأمم الحديثة الأخرى . ولما كانت البلاد العربية هنية بمسكناتها المتنوعة الغزيرة
غدت تتسع اتساعاً هالياً لمختلف الثقافات الأجنبية وهي قادرة على تمثيلها مع الزمن .
يبدو الزمن هنا ذا قيمة كبرى في التطور . وكما أن الأفراس في الحدائق تحتاج إلى
برهة للتلاؤم هي والشروط الخارجية من تربة ورطوبة وحرارة وتغذية ورعاية وتمهد
دائم لكي تنمو وتتقوى وتتفرع وتزهر وتؤتي بالثمار الزكية تحتاج الأجيال إلى فترات
زمنية ذات إيقاع مناسب لكي تتفاعل ثقافتها وتتهيا للنهوض والتفتح وإنشاء

حضارة جديدة ذات كيان أصيل . هكذا تم نهوض الأمم وظهورها بالتدرج على صعيد الحضارة العالمية . ولكنه تم أيضاً بالدعم الفعال من قبل المسؤولين والتعهد الدائم لنسخ الحضارة المتولد وتشجيع الأكفاء في كل ميدان ، بل بمشاركة المسؤولين أنفسهم في تلك العلوم والمعارف لكي يضربوا الأمثلة الصالحة ويكونوا القدوة المثلى في الحث على العلم وتكريم أربابه ورجالاته واعلاء شأن الابداع والابتكار : لقد كان الأمير خالد بن يزيد من كبار المهتمين بالعلوم ، الحراس على الامام بدقائقتها . وكان الخليفة المأمون له مجالس علمية يخوض في كل فن يجري بحثه فيها . وكان يقدم العلماء ويسبغ عليهم أفضل التقدير والتكريم . وكذلك نجد مثل هذا في عهود الخلفاء الأندلسيين ولدى الملوك الفاطميين والأيوبيين ، اذ لا تقدم يحصل دون اعلاء شأن العلم وتكريم العلماء . على أن التاريخ والتراث والأعراف العربية من حقائقها دعم ذلك الاتجاه وتجسيده . فلا غرو أن يولي المسؤولون في أجواز الوطن العربي دور العلم وبيوته رعايتهم الكريمة وتمهدهم الشري المشر .

□ دور تعريب التعليم العالي في رفع الدراسات العليا وفي اعداد الهيئة التدريسية الجامعية اعداداً ملائماً لحاجات الوطن العربي وفي الحد من عدد البعثات العلمية الى الخارج ومن هجرة الكفايات العلمية بالتالي .

اذا تولدت تلك الأشابة أو السببكة المشار إليها آنفاً من صهر الثقافات المتعددة في الوطن العربي تكون لدى الأجيال العربية معارف توازي معارف الأمم الحديثة في العلوم والفنون وأصبح لهذه المعارف ينابيع ثروة غنية في جامعات البلاد ومعاهدها تفجرها الأجيال العربية أنفسهم ويردها الطلاب يمتاحون من معينها الفرات بل يكونون هم أنفسهم تلك الينابيع بما أوتوا من تثقيف صحيح وتعليم منهجي رفيع وحضارة ذاتية في التفكير وزكاة ملهمة في التأمل والبحث والتنقيب ، لا كما هو حاصل الآن من إعادة ببغاوية لمعلومات الغرب أو الشرق واجترار آلي لمعارفها وعدم النفوذ من خلالها الى سر الابداع والاختراع . لا شك أن تعريب التعليم العالي يستلزم حسن التأليف في العربية . ذلك أن التعريب لا يعني بحال من الأحوال التعليم بلغة عامية محلية لا أصول لها ولا قواعد بل هي تختلف من قطر الى آخر وتتفاوت من صقع الى غيره بحيث لا تستطيع الناشئة متى جد الجد أن يفهم بعضها بعضاً . وإنما المراد بالتعريب التعليم بلغة عربية سهلة سائغة دقيقة صحيحة جلية . لقد حدثني زميل في إحدى الكليات وهو أستاذ لاهدى مواد الكيمياء أن له بنتاً ناشئة تدرس شهادة الكيمياء في كلية أخرى أراد ذات يوم أن ينظر في الأمالي التي تتلقاها في كليتها فلم يفهم منها شيئاً لأنها أُمليت بلغة عامية وكتبت عشواً بتلك اللغة . نحن نجرؤ فنقول : ان التعليم باللغة العامية أسوأ منه بلغة أجنبية ، لأن اللغة الأجنبية ذات قواعد وأصول ومجال واسع في التأليف والمتابعة . وليس كذلك اللغة العامية المحلية .

ان أكبر أخطار الاستعمار التشكيك في صلوح اللغة العربية لاستيعاب التعبير والمصطلحات الحديثة والخفض من قيمة هذه اللغة . المهم أول الأمر وعلى رأس



الطريق هو إتقان اللغة العربية إتقاناً كافياً فلا يسمح لمن يتولى التدريس ألا يكون لديه مثل هذا الإتقان . وليس ذلك بمسبر . ان إتقان اللغة القومية شاهد على كفاية الأستاذ كما أن عدم إتقانها يحملنا على الشك في قيمة ما حصل من علوم أجنبية . اللغة في مجال التعريب قبل كل شيء آخر . هي مفتاح العلوم الأخرى . وإذا نمت اللغة العربية في المستقبل نمواً صحيحاً هدت تلقيناً للأجيال تلقيناً كما تلقين اللغات الحديثة الأجنبية . فاللغة تتوارث وتعلم بالتلقين والسماع والممارسة أكثر منها بالتمسق في أصولها وقواعدها . هذا التمسق مقصور على نخبة من الناس . ولكن الناشئة والطلاب وسائر الناس يتلقونها صحيحة سليمة من أفواه الأساتذة والمعلمين والعلماء والأبيناء . وعندئذ يفكرون ويتحدثون ويتناقشون ويكتبون ويؤلفون بلفتهم الحية لا تنمية فيها ولا إبهام ولا غموض إلا إذا أريد ذلك ، وإن كان لا غنية لهم عن الإلمام ببعض القواعد . وهم بطبيعة الأمر ما دام العلم مبدولاً وسائفاً شرابه في جامعاتهم لا يحتاجون إلى انتجاع بلاد أخرى لطلب العلم إلا في مجال التبادل الثقافي الحقيقي الذي يقف العلماء من شتى الأقطار على صميده مواقف متساوية ومتنامة .

هذا ولا شيء أشق على المرء ، إذا غدا البحر الذي يعيش فيه حميداً وصالحاً لتكامل مواهبه واستمرار بحوثه وظهور كفاياته ، من الغربة عن وطنه واقتلاع جذوره منه . وهكذا يضعف تيار هجرة الكفايات إلى بلاد أخرى . وإنما تقع الهجرة النازحة إذا نافت الشروط المحيطة بالسرعة فتفتح مواهبه وحرية تفكيره وشمير فيها بشل نشاطه وعدم القدرة على تحقيق مطامحه وعلى حماية نفسه وأسرته . الحرية والتعاون والمحبة وحماية الأنفس وتمهيد المواهب الفكرية وتبوؤ الشخص المناسب المكان المناسب شروط أولى لفيض هجرة الكفايات الفكرية . أن أهم خصائص الإنسان الفكر وأعلى ملذاته العليا ممارسة هذه الخصائص فإذا حيل بينه وبين هذه الممارسة أو كانت هذه الممارسة في خطر عليه يسم وجهه شطر بلد آخر يحفظ له كرامته ويوفر له الحماية . وهذا أيضاً من طبيعة التراث . ألم يخاطب الشاعر القديم نفسه :

وإن نبت بسك أرض فكل أرض وطن

أو لم يهتف الشنفرى الجاهلي بذلك في مطلع قصيدته المشهورة :

أقيموا بني أمي صدور مطيكم فاني إلى قوم سواكم لأميل

□ مخاطر الغزو الثقافي الأجنبي الذي يمكن أن يتسلل خلال التعريب :

بين الثقافات عامة تزاخم وتنافس ناشئان عن المنهجية القومية وعن عدم التوازن الثقافي الفكري لأنه قد يكون الباحث مختصاً في مجال يحسن العمل فيه دون أن يكون لديه حصيلة كافية في الفلسفة الإنسانية والأخلاق ، فيكون ذلك مدعاة له إلى طمس بعض الحقائق وإلى التعيز لنحلته ولبني قومه دون مسوغ . والكمال في الدنيا نادر والنفوس الإنسانية متفاوتة المنازع والاتجاهات . وهكذا نجد في الثقافات الأجنبية ثغرات فائقة الأفواء على المشتق المطلع أن يتعاضى الانزلاق إليها والتردي فيها . أن التراث الغربي مثلاً على

الرغم من كونه في السابق عيالا على الثقافة العربية نجده في العصر الحاضر غالباً مقطوع الصلة بتاريخ تلك الثقافة مربوطاً رأساً بالثقافة اليونانية يدعوها أحياناً بالمعجزة مع أنها مقتبسة من حضارات الرافدين ووادي النيل . المعجزة الكبرى هي الحضارة العربية الإسلامية في تقدم العلوم الانسانية والفكرية والتنويه بحقوق الانسان أياً كان لونه وأصله وبالمساواة وباعلاء شأن العلم والمعرفة . نحن لا ننكر مزايا علماء الغرب ولا مفكرهم ولكن اقرارنا بها لا يمنع من تعرف قيم العلماء العرب واتساع آفاقهم وعلو شأنهم وسمو أهدافهم وشموخ قيمهم وتحقيقاتهم المظيمة الواسعة في كل ميدان من ميادين المعرفة والعلم ، كالتطب والرياضيات والفلك والفلسفة والأدب وغيره . يكفي أن نذكر هنا ما نوه به المستشرق السوفيياتي كراتشكوفسكي ، وأمثاله قليل ، في مدخل كتابه ، تاريخ الأدب الجغرافي العربي : « ان المكانة المرموقة التي تشغلها الحضارة العربية في تاريخ البشرية لأمر مسلم به من الجميع في عصرنا . هذا وقد وضع بجلال في الخمسين عاماً الأخيرة فضل العرب في تطوير جميع تلك العلوم التي اشتقت لأنفسها طرقاً ومسالك جديدة في المصور الوسطى وما زالت حية الى أيامنا هذه أعني علوم الفيزياء والرياضيات والكيمياء والبيولوجيا والجيولوجيا . أما فيما يتعلق بالأدب الفني العالمي فان العرب قد أسهموا فيه بنصيب وافر يمثل جزءاً أساسياً من التراث العام للبشرية ، كما امتد تأثيرهم كذلك الى عدد كبير من المصنفات والفنون الأدبية التي نشأت في بيئات غير عربية . »

□ التوازن بين الأصالة والتفتح على الخبرة العالمية :

مما سبق يظهر أن المهم في تعريب التعليم الجامعي نقل العلوم الأجنبية الحديثة الى اللغة العربية وتعليمها والتأليف فيها بلغة عربية مبنية سليمة حتى يتهيأ البحث والتفكير والكتابة في المستقبل القريب بهذه اللغة التي كانت سطية الفكر العالمي أحقاباً طويلاً في الغابر . هذا هو المهم .

ولكن الأهم ارساخ التفكير العلمي في أذهان الاجيال العربية المقبلة بحيث يغدو التفكير العلمي والتعبير العربي صنوين متحدين ملتصقين حافظين على الابداع والابتكار الى جانب الاطلاع الدائم على ما يستجد من بحوث علمية على الصعيد الانساني العالمي باللغات الأجنبية المتقدمة .

لقد جرى لنا سابقاً حديث مع أستاذ ياباني للأدب المقارن في جامعة طوكيو ذكر لنا في خلاله أن له نظرية خاصة حول مشاركة اليابان في التقدم العلمي والتكنولوجي الراهن فهو يرجعها الى طبيعة اللغة اليابانية على الرغم من أن هذه اللغة من أصعب اللغات قاطبة . وصوبتها يمانها أبناءها كما يمانها الغرباء اذا أرادوا تعلمها . ونك أن اللغة اليابانية حروفها مقطعية مقتبسة من اللغة الصينية مضافاً اليها بعض الحروف الخاصة التي تتعلق بقضايا الاعراب النحوي . ولما كانت الحروف الصينية رموزاً مختزلة تدل على الأشياء والمعاني استطاع الياباني اذا طالع كتاباً صينياً أن يفهم مقاصده ويوصل

الى مضمونه وفعواه من خلال تلك الصور والرموز المتعلمية المشتركة دون أن يعرف اللغة الصينية أو يتكلم بها . وهكذا قرأ اليابانيون الحضارة الأوربية واستطاعوا في رايه أن يتجاوزوا أشكالها الى المعاني الماثلة وراءها وإلى التفكير الأساسي الذي تولدت عنه . لا نريد أن نناقش هذه النظرية التي ربما كان أساسها واهياً إذ يهمل صاحبها الصروف الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي حملت اليابان الى ذلك التقدم السريع . ولكن غرضنا هو الامناع بالتفتح الانساني العقلي على آفاق العلم وتقوية المواهب المظلة على ساحات الابداع والابتكار مع المحافظة على الذات القومية التي هي ركن الأصالة وعدم الضياع . فالأصالة الحقيقية تستدعي التفتح اذن على الخبرات العالمية كما أن التفتح يقوي الأصالة ويدعمها إذ هي بحاجة الى نسخي دائم يجري في عروق أفراد الشعب الموهوبين . والا غدت الأصالة يساً عقيماً وهشيماً تذروه الرياح وتوقفاً يدخلها في عالم المستحاثات .

□ أهمية توضيح الهوية الثقافية الذاتية ومقومات توليدها وبيانها :

في رأينا أن الشعوب كالأفراد يتمم بعضها في التماس القيم الرفيعة العليا وتحقيقها من سياسة حكيمة وأخلاق كريمة وعلوم دقيقة تكشف حقائق الكون وتنسقها وتقرب اقتراباً جديلاً منها في العين بعد العين والمصر تلو المصر .

وكما تصيب الأمراض والمواقف الأفراد وكما أنهم رهائن الصروف التاريخية والاجتماعية والاقتصادية كذلك شأن الشعوب . ومن أكبر المواقف وأدهى الأمراض المواقف الطبيعية والاجتماعية كالفارات والحروب والاستغلال والاستعمار واضطراب السياسة وفساد الأخلاق وما الى ذلك من كوارث ومأس كان يمكن تجنبها وتوحيد الجهود للتغلب عليها .

ان الانسان أخو الانسان أياً كان يشده ويدعمه ويكون وسيلة من وسائل اسماده مادام الانسان اجتماعياً بالطبع أو مدنياً كما يقول علماء العرب قديماً ، وكذلك الشعوب . فهي قادرة على التعاون بالتغلب على الآفات المنتشرة في الوقت الحاضر كاجتياح القوي للضميف وسرقة الأراضي من تحت أرجل قاطناتها والاستغلال وسوء التغذية والتأخر وتلوث البيئات وبعض الأمراض المستعصية .

وكما أن المرء لنجاحه ينبغي أن يتعرف مواهبه وملكاته وما يستطيع أن يحسن (اعرف نفسك بنفسك على حد قول سقراط ، من عرف نفسه فقد عرف ربه على حد قول يحيى ابن معاذ الرازي) . كذلك نجاح الأمة في ادراك مزاياها الجغرافية والاقتصادية والبشرية والديمقراطية والفكرية والروحية والسعي لتحقيقها والافادة منها .

وعندنا أن البلاد العربية كثيرة المزاياجمة النعم ، ولكنها لا تستطيع أن تتمتع هوياتها الثقافية الذاتية ومقومات تحقيقها الا في اطار تعاونها القومي . وهذا التعاون مرحلة مهمة في شأن التعريب والتعليم ثم في اطار التعاون العالمي الذي هي مدعوة كلها مجتمعة للمشاركة فيه وفي الحضارة الراهنة مشاركة الند للند لا مشاركة البلد المنفرد بشكل الأجير المستغل للمجموعة العالمية .



ان كل شيء في العصر الحديث عصر الصواريخ وكشف الفضاء والتقدم العلمي والتكنولوجي الهائل يدعو الى الحوار والتفاهم والتعاون الحقيقي بين الدول والشعوب جميعها . فكيف لا يتم ذلك وقبل كل شيء بين الشعوب والدول الأشقاء ذوات التاريخ المشترك والحاضر المتشابه بمشكلاته والمستقبل المثل بلامحه وحسناته وثمراته .

ان كلامنا على المستقبل الجميل ربما بدا ضرباً من التخيل ولكن أي حقيقة علمية لم يتقدمها التخيل والتشوف والتحفز نحو السمي والعمل ورأب الصدوع ولم الشتات ؟

الخلاصة ان اللغة العربية هي الوطن الروحي للعرب جميعاً . وان من أفضل الأعمال الاجتماعية والثقافية والسياسية رعايتها والنهوض بها بجميع الوسائل . ومن أهم هذه الوسائل تعريب التعليم الجامعي . وهو ادعى القضايا للدعم والتخطيط وبذل الجهود المتضافرة . ولكنه ان لم يحسن تمهده والسهر عليه قد يفضي باللغة الى التخلع واللكنة والركاكة والوهن .

انا لنأمل في ختام الحديث أن يكون التفرق سباً للتجمع ، والتدابير مؤدياً الى التعاون والاستلاب حافزاً على تحقيق القيم الأصيلة ، وركاكة اللسان سبيلاً الى تصحيح البيان ، والمصاعب الطارئة محكاً لظهار القيم الانسانية .

وصفوة القول ان دراسة التراث العربي يطلعنا فيما يطلعنا على ان العرب قديماً سرعان ما اتقنوا نقل المعارف الأجنبية ، وذلك بفضل لغتهم الدقيقة المطووع وتمكنهم منها (ملازمة حنين بن اسحاق للفراهيدي مثلاً) مع اطلاعهم على اللغات الأجنبية ومع ممارستهم للمعارف المنقولة ومعاناتهم لها .

ويساورنا اليقين أن الأجيال العربية الحديثة والمقبلة ستنتقل عاجلاً أو آجلاً المعارف العالمية الى لغتهم الأصيلة ويوصلون تلك المعارف تأصيلاً عربياً ويتجاوزونها الى المبتكر الطريف .

وهل ينبت الخطيء الا وشيجه وتغرس الا في منابتها النخل



□ الحواشي :

- ١ - هو غير محمد بن موسى الخوارزمي صاحب « كتاب الجبر والمقابلة » مؤسس علم الجبر وهذا العالم هو الذي يحتفل العالم به هذا العام لمروء ما يقرب من اثني عشر قرناً على ميلاده .
 - ٢ - ذكر النص غاستون بوتيول في التوطئة لترجمة دوسلان مقدمة ابن خلدون الى الفرنسية .
 - ٣ - عنوانه - تجرّبي في تهريب المصطلحات العلمية - مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق ج ١ مجلد ٣ (١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م) .
- ★ هذا وقد استعملنا في بحثنا لفظ دور استعمالاً متكرراً لشيوعه وإيجاله وهو لفظ مولد بهذا المعنى الذي هو الشأن والمكانة .



جذور بعض
الاتجاهات الجديدة



في التراث العربي الإسلامي

د. عبد الله عبد الدائم

أولا - لماذا العود إلى الأصول ؟

قد تبدو محاولة الربط بين القديم والحديث ، لدى البحث في مسائل تربوية راهنة ، محاولة لا تخلو من اصطناع وتعسف . وقد يتراءى فيها ، على أقل تقدير ، ضرب من الفغار الزائف أو من الغزاء الواهم الذي يود أن يردم فقر الحاضر بفنى الماضي . وما الأمر كذلك في الواقع .

ذلك أن البحث عن تربية عربية أصيلة لا بد فيه من ربط حاضر التربية العربية بماضيها ، كما لا بد من دمج ماضي التربية العربية وحاضرها بمصادر التجربة العالمية ، قديماً وحديثاً . وإذا كان من الصحيح أن الغربة المكانية في الثقافة والتربية وسواهما ، حين تعني مجرد النقل والانتباس عن الآخرين دونما دمج بالبيئة الأصيلة الذاتية ، أمر مرفوض مردود ، فإن الغربة الزمانية في نظرنا لا تقل عن تلك الغربة المكانية خطراً ، ونعني بالغربة الزمانية أحد أمرين : أولهما محاولة الاقتداء العربي بتجربة ثقافية أو تربوية مضت وانقضت وكان لها في زمانها ما يبررها ويفسرها وثانيهما انكار الاتصال بالتجربة الثقافية التربوية الماضية انكاراً جازماً مطلقاً ، ورفض الربط بين الحاضر والماضي رفضاً مبدئياً بالتالي . وهذا الجانب الثاني من الغربة الزمانية هو الذي نود أن نثريث عنده :

١ - لا جرم أن التربية ظاهرة اجتماعية ، سواء أخذنا بوجهة نظر « دوركهايم » المتطرفة بهذا الشأن أو اكتفينا بتقريب الواقع وتحليل تاريخ تطور التربية في العالم ومعنى ذلك أن أهداف التربية وبنيتها وطرائقها وليدة البنية الاجتماعية التي تظهر فيها هذا إذا لم نقل مع بعض الكتاب المحدثين (١) أن التربية في أي مجتمع تستهدف إعادة توليد النظام الاجتماعي الذي أوجدها ورعاها . ومن هنا كان من السرف أن نفصل بين نمو التربية ونمو المجتمع عامة . والتربية العربية الحديثة في انطلاقتها لا تستطيع إذن أن تهمل الصلة الوثيقة بينها وبين البنية الاجتماعية المتميزة الذاتية القائمة في البلدان العربية . وهذه البنية الاجتماعية الخاصة هي في نهاية الأمر وليدة تطور المجتمع العربي الاسلامي عبر العصور ولا بد لنا أن نمي هذا التطور في أبعاده المختلفة إن أردنا أن نمي الحاضر وأن نمي خاصة بنيته الاجتماعية التربوية المتأخذة . ولئن كانت عصور التخلف قدولدت بعض الانقطاع بين الحضارة العربية الماضية والحضارة العربية الحديثة ، فمن اللازم وصل ما انقطع وادراك التطور الحضاري العربي على نحو موصول تلتئم عناصره المختلفة وتلتقي ، رغم ما أصابها من بعض التششت والضياع .

٢ - يضاف الى هذا كله أن التجربة التربوية العالمية نفسها أخذت تدرك أهمية استقراء التجربة التربوية الماضية ، وذلك من خلال الايقال في التجربة التربوية الحديثة نفسها .

فلقد كشف تحليل التجربة التربوية الحديثة عن أنها انزلت خلال عصور طويلة ، ولا سيما بعد الثورة الصناعية الأولى ، نحو نموذج من التربية ما لبث حتى كشف عن ثغراته . ومن هنا ارتفعت في السنوات الأخيرة أصوات عالية تنادي بأن نضع موضع التساؤل هذا النموذج الذي بدا أزلياً أبدياً ، نموذج الصف المدرسي ذي العدد المحدود من الطلاب الذين يعلمهم معلم ، والذين ينتمون الى مرحلة من العمر محدودة ، هي مرحلة الدراسة . ومن خلال ذلك ظهرت الاتجاهات التي تنادي بتحطيم جدران الصف ، وبإزالة الحدود والحدود بين ما يدعى بالتربية النظامية والتربية غير النظامية ، وبالعناية بتعليم الانسان من المهد الى اللحد والقضاء على فكرة ارتباط الدراسة بعمر معين أو مرحلة معينة ، وبالمجتمع المعلم المتعلم الذي تنبث التربية في مؤسساته جميعها ويضطلع بالتعليم فيه كل ما فيه ويتوفر على التعلم فيه كل فرد من أفراد الخ . . .

وفي هذا الاتجاه الجديد الذي سارت نحوه التربية الحديثة حين راجعت فهرست أعمالها ونقدت ذاتها وأصولها ، وجدت نفسها على موعد مع كثير من التجارب التربوية القديمة التي عرفت الإنسانية عبر مسيرتها الطويلة لدى معظم الشعوب ، والتي اتسمت أولاً وقبل كل شيء ، بتلك السمة الأساسية التي تنشدها التجربة الحديثة ، نمي التربية المبشوة عبر حياة المجتمع كلها وعبر مؤسساته جميعها ، والتي تتم بأشكال متنوعة ، وتناى عن جهود المؤسسات التربوية ذات البنيان الصارم المحدود .

وقد أدركت هذه الاتجاهات التربوية الحديثة فيما أدركت أن ما آلت اليه التربية من تقنين وتصلب وتنميط ، ما هو الا وليد الثورة الصناعية الأولى التي قننت حياة

العمال ، وان الصف المدرسي أشبه ما يكون بالمصنع الذي يتوافد عليه العمال أفواجا وصفوفا ، في أوقات معينة ووفق نمط من العمل الي مرسوم .

ومن هنا ، ومن خلال ولادة الثورة الصناعية الثانية خاصة ، ثورة الأوتوماتية والسبريائية والتحرك الذاتي للآلة التي أخذت تحل محل الانسان يوماً بعد يوم ، مضت التربية الحديثة تتسائل عن قيمة هذا النموذج التربوي الذي ساد بعد الثورة الصناعية الأولى خاصة وأخذت تعود أدرجها الى كثير من التجارب التربوية الماضية ، يوم كان المجتمع كله مفتوحاً للعلم والتعلم ، ويوم كان التعلم لا يعرف عمراً ولا يؤثر مؤسسة اجتماعية على سواها ولا يقبل هذا الفصل بين عالم المجتمع وعالم المدرسة .

وكما أخذنا نشهد في الفن الحديث والموسيقا الحديثة وأزياء اللباس الحديث آثار العود الى النماذج القديمة بل البدائية وبعض أنماط الحياة السائدة لدى كثير من الشعوب الافريقية والآسيوية بدأنا نرى في أحدث التجارب التربوية الحديثة دماء من التجارب التربوية القديمة وأحياء لها أحيانا في صيغة جديدة طريفة . ويصدق هذا خاصة على الاتجاه القائل بالتربية المستمرة ، التربية من المهد الى اللحد ، وعلى الاتجاه الذي ينادي بتعطيم جدار الصف كما ذكرنا وما يتبعه من اللجوء الى تقنيات تربوية حديثة من شأنها أن تعلم جماهير كبيرة من الدارسين بأقل عدد من المعلمين والصفوف وعلى الاتجاه الذي يجعل من مؤسسات المجتمع كلها أمكنة للتعلم والاعداد ويهدف في النهاية الى خلق المجتمع المعلم المتعلم كما سبق أن ذكرنا ، وعلى الاتجاه الذي يربط بين المدرسة وعالم العمل والانتاج ويزيل الحواجز بينها ، وعلى الاتجاه الذي يقول بالتربية المتناوبة وعلى الاتجاه الذي ينادي بالمدرسة بلا صفوف حيث يستطيع الطالب أن ينتقل من مستوى دراسي الى آخر دونما قيود العمر وقيود السنوات الدراسية وعلى سائر الاتجاهات التي هي في حقيقة الأمر عود جديد ووفق أسلوب حديث الى نمط التعليم المبثوث المرن الذي كان شائعاً في كثير من المجتمعات القديمة .

٣ - وفي هذا النطاق ، نطاق التعلم المبثوث الذائع الذي يستمر من المهد الى اللحد، وتضطلع به مؤسسات المجتمع جميعها ، تحتل التربية العربية الاسلامية القديمة مكانة رفيعة متميزة ، لعلها لم تبلغ هذا الشأن لدى أي مجتمع من المجتمعات .

ويرجع ذلك الى الطبيعة الخاصة للحضارة العربية ومقومات تطورها عبر التاريخ، كما يرجع بوجه خاص الى السمات المتميزة للتراث العربي الاسلامي ، بما فيه من قيم دينية وتقاليد ثقافية هريقة وزاد أدبي وفكري وعلمي غني ومنازع انسانية راسخة . وهنا نجد مرة أخرى أهمية الربط بين التجربة التربوية العربية الحديثة والتجربة التربوية القديمة ، ما دامت هذه الأخيرة جزءاً عضواً من تراث عربي اسلامي ومن قيم عربية اسلامية ومن بنية اجتماعية لها أصالتها .

زد على ذلك أن هذه التجربة التربوية العربية القديمة ظلت حية قائمة حتى عهد قريب ، بل هي ما تزال في بعض جوانبها حية حتى اليوم . ولا نشير بهذا الى الكتابات والى مدارس العلم الملحقة بالجوامع أو الزوايا والى حلقات المساجد وسواها فحسب ، بل نشير الى ما هو أبعد من هذا نعني جملة الأهداف والمبادئ والطرائق التربوية التي ظلت حية حتى بعد ظهور المدارس في شكلها الحديث والتي تفلقت الى حد كبير الى صلب هذه المدارس . وقد يكون بعضها حسنا وقد يكون بعضها مستقيماً غير أن الأهم أن نذكرها ونقومها ونضعها في إطارها السليم . وإن ننس لا ننس أن كثيراً من كبار الأساتذة الذين تلقى معظم أبناء جيلنا العلم على أيديهم في المدارس الثانوية والجامعات ، هم من خريجي هذه التربية العربية الإسلامية « غير النظامية » أن أردنا أن نستعيد التعبير السائد اليوم ، وإن حظهم من المعرفة في ميادين كالأدب العربية والتاريخ والفلسفة وكثير من العلوم الإنسانية كان أعمق وأوفر مما نجد اليوم لدى خريجي المدارس النظامية والجامعات العربية والأجنبية . بل أن طرائقهم في التعليم كثيراً ما كانت مبتكرة فعالة ولدتها لديهم أحاطتهم بعلمهم وتفقههم فيه كما ولدتها تجربة عريقة مديدة في التعليم انتقلت جيلاً بعد جيل وكابراً بعد كابر .

ولندع هذه المقدمة - وهي لازمة في نظرنا - ولنخض الى صلب الموضوع ، لنرى في أصول التربية العربية الإسلامية ما تتمتع به الصلة وثيقة بينه وبين التربية الحديثة ، ولا سيما في المجال الذي يعنينا ، مجال التعليم العالي عامة ومجال الالتحاق بالتعليم العالي خاصة .

ثانياً - التربية من المهد الى اللحد :

إن ما ذكرناه عن سبق التربية العربية الإسلامية القديمة الى الأخذ باتجاهات أخذت تؤكد التجربة الحديثة اليوم ، في إطار جديد طبعاً نتيجة للطبيعة الخاصة للحضارة العربية الإسلامية وللتقييم العربية الإسلامية المستمدة من تراث العرب الديني والأدبي والفكري يجد أصدق برهان عليه في منازع ثلاثة سادت هذه التربية : أولها القول بالتربية من المهد الى اللحد ، وثانيها شيوع المجتمع المتعلم المعلم ، وثالثها الأخذ بفكرة التوجيه التربوي . وسوف نقف عند كل منزع من هذه المنازع لنفصل القول فيه :

أما التربية من المهد الى اللحد ، وهي إن صح القول ترجمة مسبقة لما يعرف اليوم بالتربية المستمرة أو التربية طوال الحياة أو التربية الدائمة

فارتباطها بالتراث العربي الإسلامي وطبيعته الخاصة أمر لا يحتاج الى دليل . وليس هذا التعبير نفسه جزءاً من الحديث الشريف « اطلبوا العلم من المهد الى اللحد » ؟ أو لم تكن العناية بانقاذه ورعايته نابعة اذن من صلب رعايته هذا التراث ؟

والحق لا نجد في أي تراث قديم مثل هذا الوضوح والقطع في القول بعدم ارتباط التعلم بمرحلة معينة من العمر ومثل هذا التأكيد الذي كاد يبلغ مستوى الأمر الديني على ضرورة طلب العلم طول الحياة .

والأمثلة على ذلك أكثر من أن تحصى ، حسبنا أن نشير الى بعضها : ما يرويه ابن قتيبة في عيون الأخبار : « لا يزال المرم عالمًا طلب العلم فان ظن انه علم فقد جهل » . وعندما سئل أبو عمرو بن العلاء : حتى متى يحسن بالمرم أن يتعلم ؟ أجاب : ما دامت الحياة يحسن أن يتعلم » . وسئل أحد الحكماء : « ما حد التعلم ؟ فقال « الحياة » . وما يقول الزرنوجي في كتابه الشهير « تعليم المتعلم » (٢) :

« انه ليس لصحيح البدن والعقل عذر في طلب العلم مهما كان عمره » . وفي واقع التربية العربية الاسلامية كما ساد - خلال عصور طويلة نجد ترجمة عملية لهذا المبدأ . اذ يقصد المرم مجالس العلماء مهما تكن سنه ، ويحرص على أن يكون له طوال عمره شيخه الذي يتعلم على يديه ويهتدي بهديه (من لم يكن له شيخ فشيخه الشيطان) ، بل يأبى أن تحول مشاغل عمله في مهنته بينه وبين أن يواصل التعليم . ويرجع ذلك الى تقديس التراث العربي الاسلامي للعلم والعلماء وانزالهم منزلة فريدة فذة . والآيات الكريمة والأحاديث الشريفة في هذا الباب أكثر من أن تحصى : « قلت هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون » - « تعلموا العلم وعلموه الناس ، وتعلموا الوفاق والسكينة وتواضعوا لمن تعلمتم منه العلم وتواضعوا لمن علمتموه العلم ، ولا تكونوا جبابرة العلماء » - « ان مداد العلماء خير من دماء الشهداء » - « لموت قبيلة أسير من موت عالم » . الخ أما أقوال الخلفاء الراشدين والصحابه وما ورد في الحكم والأقوال الماثورة في هذا الباب فيند حسن العصر . وحسبنا أن نذكر قول علي بن أبي طالب : « قيمة كل امرئ علمه » وقول أبي بكر الصديق « كل يوم لا أزداد فيه علماً فلا يورك لي في طلوع شمس ذلك اليوم » وقول بعض العلماء : « ليت شعري أي شيء أدرك من فاته العلم وأي شيء فاتته من أدرك العلم » .

ولا شك أن الترجمة العملية لهذا المبدأ العربي ، مبدأ التربية من المهد الى اللحد ، لا بد أن تتخذ اليوم أشكالاً مبرائة لما كانت عليه في ظروف ماضية غير أن الفكرة والرمز الحي يظلان هناك يومئذ خاصة الى ارتباط هذا المفهوم الحديث بأصول الثقافة العربية والقيم العربية ، ويشيران الى اللحمة العضوية بين هذا الاتجاه وبين طبيعة المجتمع العربي ويؤكدان بالتالي أن تبني هذا المبدأ بصد ترجمته الى لغة العصر جزء من بناء التربية الأصيلة التي ننشدها وعماد من أعمدة الفلسفة التربوية التي نريد بناءها أصيلة وحديثة معاً .

وطبيعي ألا تتخذ ترجمة هذا المبدأ الى لغة الواقع في بلادنا العربية عين الصورة التي يمكن أن تتخذها في بلدان العالم الأخرى . ومثل هذه الترجمة الخاصة الذاتية لمبادئ الحديث وأصيل مما من خلال فهم التراث العربي والواقع العربي الراهن والواقع العالمي ينبغي أن يكون واحدة من المهمات الكبرى التي تضطلع بها أي محاولة لوضع فلسفة تربوية

عربية أصيلة • ولعل في هذا مثالا واضحا على ما ينبغي أن نمنيه بالفلسفة التربوية العربية المتميزة •

والتعليم العالي بوجه خاص معني بهذا الأمر • ولا بد من فتح أبوابه على أشكال متعددة للراغبين مهما تكن أعمارهم ومهما يكن حظهم من التعليم • وقد خطت التجربة العالمية خطوات عديدة في هذا المجال ، ومن الأمثلة على ذلك الجامعة المفتوحة والتعليم بالمراسلة أو سواها والانتساب إلى التعليم العالي بعض الوقت وقبول العمال وسواهم المنتسبين دون شرط الشهادة ، والتعلم المتناوب والتعليم في مواقع الإنتاج وفي مؤسسات الإنتاج نفسها الخ •

ثالثا - المجتمع المعلم المتعلم :

الأفق الذي ترونو إليه التربية العالمية الحديثة هو بلوغ ما يعرف باسم المجتمع المعلم المعلم المجتمع الذي يكون فيه كل فرد متعلما ومعلما في آن واحد وتكون فيه أي مؤسسة اجتماعية دارا للعلم وينبث العلم والتعلم والتعليم في أوساله وتفتح فيه أبواب المدرسة على المجتمع كله فلا تمتزل ركناً منه ولا تنزوي في جانب من حياته ولا ينال غيرها عمراً دون عمر أو الصفوة دون سواهم بل تغدو المدينة كلها فيه « أحسن معلم » على حد تعبير فلوطارخس منذ القديم •

ويعني هذا فيما يعني أن عملية التعليم تشارك فيها مؤسسات المجتمع المختلفة من هيئات وجمعيات ونقابات ومراكز إنتاج وأجهزة اعلام وسواها كما يعني أن يشارك في عملية التعليم أكبر عدد من العاملين في المجتمع دون ما نفلر إلى تخصصهم في ميدان التعليم ويعني أيضا أن يكون المتعلم نفسه مسؤولاً عن تعليم نفسه وعن ارتياد المعرفة من مظانها ومصادرها المختلفة وأن يواصل تعليم ذاته وتفجير طاقاته المبدعة الكافية •

ولئن كان بلوغ هذا المجتمع المعلم المعلم ما يزال صعب المنال فلقد خطت التربية الحديثة مع ذلك خطوات كثيرة على دربه لا سيما عن طريق إزالة الحدود والحدود التدريجياً بين التعليم النظامي والتعليم غير النظامي وعن طريق الجسور التي أخذت تبنيها بين المدرسة وعالم العمل وعن طريق العناية المتزايدة بالتدريب الموصول لأفراد الطاقة العاملة ، تجديداً لهذا التدريب وربطاً له بحاجات الإنتاج المتجددة ووسائل الإنتاج المتغيرة وبحاجات المجتمع المتطورة كلها • وتتجلى هذه الخطوات في ميدان التعليم العالي في أمور عديدة : منها ألا تكون أبواب التعليم العالي مفتوحة للطلاب النظاميين فحسب بل لكل من يود أن ينشد حظاً أعلى من التعليم ، كقدامى المحاربين والاداريين والفنيين والعمال الراغبين في رفع مستواهم واستكمال أعدادهم أو تجديدهم • ومنها تنويع بنية التعليم العالي ومناهجه المدرسية والهيئات التابعة له بحيث تستطيع أن تستوعب أنماطاً متباينة من الراغبين في العلم (إنشاء مؤسسات جامعية صغيرة لتحقيق أهداف معينة أو لتلبية احتياجات محلية ،

الجامعات المفتوحة ، مؤسسات الاعداد شبه المهني ، مؤسسات التعليم العالي المتوسط ،
التعليم العالي بعض الوقت . الخ .

وإذا كانت التربية الحديثة يرمقها أن تبلغ هذا الملمح وتلقى منّا في السير نحوه
فمن الطبيعي ألا نحمل التربية العربية الإسلامية الماضية أكثر مما تحتمل فنزعم أنها
أحاطت به علماً واتخذت طريقها إليه سرباً . غير أن اللانهايتين تلتقيان أحياناً ، وحديث
الحديث قد يوصل إلى ما يشبه قديم القديم . والمجتمعات الحديثة التي اتصفت منذ بزوغ
الثورة الصناعية بالاتجاه المتزايد نحو تقسيم العمل وتجزئته نشاطات المجتمع وسارت نحو
التخصيص في كل شيء بعد التعميم ، تعود اليوم لتبحث في كثير من العندين عن أساليب
الربط بين أجزاء العمل وفئات النشاط ، وعن التصميم بعد التخصيص ، وعن الجهد الكلي
المتناسق المتناغم بعد الجهود المبعثرة الشتية . ويصدق هذا على ميدان التربية خاصة وهي
بطبيعتها تتأبى أكثر من سواها من النشاطات على التفرع والانزلاق بوصفها نشاطاً بلا مس
جوانب حياة المجتمع كلها .

أما التراث العربي الإسلامي ، فقد عرّف في الواقع أطواراً مختلفة أهمها طوران:
الطور السابق على نشوء المدارس النظامية والطور اللاحق لذلك . غير أننا نستذكر
فنقول أن الطور الذي أعقب ظهور المدارس النظامية لم يبلغ الطور الأول ، بل أبقاه
وأضاف عليه فالتعليم المنبث عن طريق مؤسسات المجتمع المتعددة ظل قائماً ومستمراً
بعد ولادة المدارس النظامية بل اتسع ونما .

والسؤال المبدئي الذي يطرح هنا : هل هذه العناية الواضحة من قبل التربية العربية
الإسلامية بالتعليم المنبث ، المقصود لأفراد المجتمع كلهم والذي يشارك فيه أكبر عدد
منهم هو مجرد تعبير عن مرحلة بدائية أولية سابقة على التطور أم أنه شيء غير ذلك ؟ هل
ما نجاهه في هذه التربية حظ مشترك بينها وبين سائر أنماط التربية في القديم قبل أن
تتطور وتقفن وتمتد ، أم أنه تعبير عن طبيعة خاصة وروح متميزة ؟

والجواب كما يشير إليه التقرير العلمي الموضوعي يشير إلى تفرد التربية العربية
الإسلامية بهذه الظاهرة إلى حد كبير ، انطلاقاً من مبادئ التراث العربي الإسلامي . فهذه
المبادئ التي فرضت العلم على كل إنسان ذكراً كان أو أنثى . وجعلت طلب العلم جزءاً
من الواجب الديني ، وأكبرت شأن العلم والعلماء ، هي التي حركت وولدت هذا
المجتمع التربوي الفريد الذي تشارك في التعليم فيه مؤسسات اجتماعية عديدة واسعة ،
ويقبل فيه على التعليم كل فرد ، ويشعر العالم فيه بأن من واجبه أن ينشر علمه والا
يكتفم علماً يجيده .

وهكذا كان التعليم ، قبل انتشار المدارس النظامية (وقبل افتتاح أول مدرسة من
مجموع المدارس المنظمة التي أنشأها الوزير السلجوقي نظام الملك ، وذلك عام
٤٥٩ هـ) منبثاً في أماكن مختلفة من أشهرها الكتاتيب وقصور الخلفاء والعظماء وحوانيت

الوراقين ومنازل العلماء والصالونات الأدبية والمساجد بل والبادية نفسها . واستمر عمل هذه المؤسسات كما ذكرنا بعد نشأة المدارس النظامية وانضافت اليها مؤسسات أخرى جديدة كالمكتبات والربط والزوايا والبيمارستانات . ولن نتوقف عند كل مؤسسة من مؤسسات التعليم هذه ونحيل القارئ في ذلك الى كتابنا « التربية عبر التاريخ » (٣) والى كتاب الدكتور أحمد شلبي « تاريخ التربية الاسلامية » (٤) والى العديد من الكتب الخاصة بالتربية الاسلامية وحسبنا أن نذكر ، من قبيل المثال ومن أجل تأكيد الطابع الشمولي الجامع للتربية العربية الاسلامية ، بل من أجل بيان الارتباط فيها بين التعليم وبين عالم العمل والانتاج ، ان الوراقين (بائعي الكتب) لم يكونوا بائعين ينشدون الربح بل كانوا في معظم الأحيان أديبا ذوي ثقافة يسمون للذة العقلية من وراء هذه الحرفة . ولهذا عرفت قائمة أسماء الوراقين شخصيات لامعة ، كابن النديم صاحب « الفهرست » وعلي بن عيسى المعروف بابن كوجك وياقوت الحموي مؤلف معجم الأديباء ومعجم البلدان . الخ بل كان الوراقون في عهد الدولة العباسية هم الذين ينسخون الكتب الهامة ويعرضونها للراغبين فيها ، وهكذا كانت حوانيتهم مغدقاً ومرحاً للطلاب والعلماء يتذكرون فيها ويناقشون حتى أن الجاحظ كان يكثر دكاكين الوراقين ويبيت فيها للنظر حسبنا أن نذكر كذلك أن بعض منازل العلماء قد ملتقى للطلاب والمدرسين ومن أهمها منزل الرئيس ابن سينا ، وكذلك منزل أبي سليمان السجستاني الذي توفي في المقد الأخير للمائة الرابعة الهجرية ، وكان أهله به وضع ولهذا لم ينزل منزله فلا يأتيه الا مستفيد وطالب علم (٥) . ومنها أيضاً دار الامام الغزالي (٥٠٤ هـ) التي كان يتقبل فيها تلاميذه بعد أن اعتزل العمل بناظرية نيسابور وان ننس لا ننس أن التعليم بالمنزل جرى في عهد الاسلام المبكر وقبل نشأة المساجد وأن الرسول ﷺ اتخذ دار الأرقم بن أبي الأرقم مركزاً يلتقي فيه بأصحابه ومن تبعه ليعلمهم مبادئ الدين الجديد .

حسبنا أن نذكر كذلك الصالونات الأدبية التي ارتبط تاريخها بتاريخ القصور وبخاصة قصور الخلفاء (منذ أيام معاوية) والتي تنوعت بعد ذلك وشملت قصور الأمراء والعظماء ، وتمددت أغراضها فأصبحت للأدب أو العلوم أو الفنون (ومنها الغناء والموسيقى) لا سيما في العصر العباسي ، وقد عمرت هذه الصالونات بالمناظرات والمناقشات والمساجلات حتى أصبحت بعد حين تقوم مقام الجامعات اليوم ، على حد قول أحمد أمين في ظهر الاسلام . حسبنا أن نذكر أيضاً ، فيما يتصل بالمساجد ، أول مسجد أنشئ في الاسلام مسجد قباء ، وأبرز المساجد والجوامع التي قامت فيها حلقات العلم من مثل جامع المنصور الذي جلس فيه الكسائي وأبو المتأهية وسواهما والجامع الأموي بدمشق الذي كان مركزاً هاماً من مراكز الثقافة في العالم العربي الاسلامي وكان للخطيب البغدادي حلقة كبيرة به عام ٤٥٦ هـ ، وجامع عمرو الذي بناه عمرو بن العاص عام ٢١ هـ ثم جدد وقد جلس فيه « سليمان بن عمر التجيبي » منذ عهد مبكر (٣٨ هـ) وظل منذ ذلك العن مركزاً ثقافياً ومحكمة للقضاء وقد سجل المقرئ في خطه بعض التفاصيل عن زوايا ثمان كانت تدرس فيها شتى العلوم بهذا الجامع) . وتبين لنا الأخبار أن الحلقات بالمساجد لم تكن مقصورة على الدروس الدينية ، وإنما تعدتها الى سواها من معارف ذلك العصر وان الدراسات الأدبية واللغوية

كانت تجد طريقها الى المسجد فكان الكميت بن زيد وحماد الراوية مثلاً يلتقيان في مسجد الكوفة يتذاكران اشعار العرب وأيامها وكان العروض أيضاً يدرس بالمسجد (كما درس فيه الطب والميقات) وما يقوله البغدادي ان درسا في الطب كان يلتقى في الأزهر في منتصف النهار) .

حسبنا أن نذكر كذلك المكتبات عامة كانت أو خاصة . ومن أشهرها بيت الحكمة الذي أسسه هارون الرشيد وبلغ ذروته أيام المأمون والذي يمكن أن يعد أول جامعة إسلامية كبرى . ومنها مكتبة « ابن سوار » بالبصرة والمكتبة الحيدرية بالنجف (وما تزال موجودة حتى يومنا هذا) و « خزانة سابور » التي كان يتردد عليها أبو العلام المبري دون انقطاع عندما كان في بغداد . . . الخ .

أما المدارس النظامية (بالمعنى المعروف اليوم) فيعنيها منها بوجه خاص أنها كانت بدورها مفتوحة الأبواب على المجتمع بأسره ، لا ينتسب طلابها الى عمر معين أو طبقة خاصة وأن سعيها قد انضاف الى سعي المؤسسات الأخرى المبثوثة الدائمة التي أشرنا اليها وأن يمكن قد أدخلت تذييع اشكالا من التعليم أكثر تقنيًا وخضوعاً لتوجيه الدولة . وكلنا يعلم أن هذه المدارس النظامية قد أنشأها الحكام في البداية من أجل تعضيد المذهب المعين الذي تدين به الدولة . وكان أشهرها في البداية المدارس التي أنشأها نظام الملك (والتي عرفت باسم « المدارس النظامية » وهي تسمية قد تقيم لبساً بينها وبين المعنى الذي تعمله هذه الكلمة اليوم) تعضيداً للمذهب السنّي بدراسة الفقه وفق المذاهب السنّية الأربعة .

ثم سار على نهج نظام الملك سائر السلاجقة الذين جاؤوا بعده كما اقتضى أثرهم الشاهات والأتايب ومن بعد هؤلاء نور الدين الزنكي (٥٦٩ هـ) الذي بنى المدرسة النورية في سورية ومصر . ومن أشهر المدارس كما نعلم المدرسة المستنصرية في بغداد . وقد تكاثرت عند هذه المدارس من بعد فيحدثنا الرحالة ابن جبير عن مدارس بغداد مثلاً في القرن الثاني عشر الميلادي فيقول أن عددها يبلغ الثلاثين مدرسة وجميعها تفوق أجمل القصور ، كما يحدثنا ابن بطوطة عن مدارس دمشق ويذكر أن لكل مذهب من المذاهب السنّية الأربعة عدة مدارس . وحسبنا دليلاً على تكاثر أعداد المدارس فيما بعد ما ذكره « النعماني » عن مدارس دمشق في كتابه الشهير « الدارس » الدارس في تاريخ المدارس (٦) .

ومن الجدير بالذكر أن المدارس والزوايا لم تكن تقتصر على تعليم العلوم النظرية ولا سيما العلوم الدينية والأدبية بل كانت تعنى بالأعداد الفني أو المهني ولا سيما أولئك الذين يرغبون في تولي وظائف إدارية أو في ممارسة مهن حرفية وتجارية . وكان هذا الأعداد يتم عن طريق التلمذة . ومنذ القرن الخامس عشر الميلادي ارتبط هذا الأعداد المهني والفني بما يشبه المنظمات والاتحادات المهنية .

وكان التعلم على يد معلم في مجال الحرف اليدوية أمراً لازماً ولا سيما في التخصصات العلمية الهامة كالاسطرلاب والرياضيات . أما الطب فكان لا بد في تعلمه من شروط خاصة

ومن الحصول على اجازة رسمية بعد التدريب في البيمارستانات التي كان يلحق بها في الغالب مكان للتدريس . وكلنا نعلم أن الخليفة المستنصر العباسي جعل في مدرسته المستنصرية العظمى ممهدا لتدريس الطب والصيدلة والى جانبه شاد البيمارستان ليطبق الطلاب علومهم النظرية على مرضى ذلك المستشفى وكذلك فعل الملك المنصور قلاوون الألفي الصالح حين بنى البيمارستان الكبير المنصوري في القاهرة عام ٦٨٢ هـ وجعل فيه قبة ومدرسة وبيمارستان وجعل مكانا تفرق فيه الأدوية والأشربة ومكانا يجلس فيه رئيس الأطباء لالقاء الدروس في الطب الى جانب مدرسين آخرين في علوم مختلفة ، منها دروس الفقه على المذاهب الأربعة ، والى جانب خزانة الكتب . ويقال ان الخليفة المقتدر بالله العباسي هو أول من فرض على من يريد انتحال صنعة الطب أن يؤدي امتحانا حتى ينال اجازة التطبيب (وجعل المتحن سنان بن ثابت بن قرة) . وما يقوله الدكتور أحمد عيسى (٧) : « وكان طالب الاجازة يتقدم الى رئيس الأطباء برسالة في الفن الذي يريد الحصول على الاجازة في معاناته وهذه الرسالة أشبه بما يسمى اليوم « أطروحة » وتكون هذه الرسالة له أو لأحد مشاهير الأطباء المتقدمين أو المعاصرين يكون قد أجاد دراستها فيمتحنه فيها ويسأله في كل ما يتعلق بما فيها من الفن ، فاذا أحسن الاجابة أجابه المتحن بما يطلق له التصرف فيه من الصناعة . ومن محاسن الصدف أنني عثرت في دشت قديم في خزانة كتب أستاذنا وصديقنا أحمد زكي باشا على صورتين لاجازتين في الطب من القرن السادس عشر منحت احدهما لفصاد والأخرى لجراح أنقلها لكي يعلم الباحث ما كان عليه الحال في تلك المصور « (٨) .

ولمن أراد أن يعرض المدى الذي وصل اليه انتشار التعليم في التراث العربي الاسلامي عن طريق المدارس أو سواها من مؤسسات المجتمع المختلفة في القرن الرابع الهجري خاصة ، نوصي بقراءة الكتاب الثاني من ظهرا الاسلام لأحمد أمين (٩) وقد أفردته للحديث عن مراكز الحياة العقلية في العالم الاسلامي من عهد المتوكل الى آخر القرن الرابع الهجري . وفيه نجد بوجه خاص حديثا عن انتشار العلم والتعليم على يد الأمراء والحكام كالحمدانيين في حلب وما تبع ذلك من ظهور المدرسة الحمدانية التي تخرج منها كبار العلماء في شتى ميادين المعرفة (أبو بكر الخوارزمي، الجرجاني، أبو إسحاق الصابي ، أبو فراس ، أبو العباس النامي ، أبو الفرج البغداد ، الواواء الدمشقي، أبو علي الفارسي ، ابن خالويه ، ابن جني، الفارابي ٠٠٠ الخ) وكالفاطميين الذين بسطوا سلطانهم على مصر والشام والذين عنوا عناية خاصة بالفلسفة اليونانية والذين أسسوا الأزهر وعنوا بالكتب عناية كبيرة (خزانة الكتب الشهيرة) وأسسوا أيضا دارالحكمة (أسسها الحاكم بأمر الله عام ٢٩٥ هـ وهي طبعا غير بيت الحكمة في بغداد ٠٠٠ الخ) وكالبويهيين الذين نبغ في عهدهم العديد من كبار الكتاب (كإبن العميد والصاحب بن عباد وأبي اسحق الصابي وأبي حيان التوحيدي ٠٠٠ الخ) . هذا فضلا عن الحركة العلمية والتعليمية في بلاد المغرب ، وهي حركة ثمرة عامرة ، يستغرق الحديث عنها أسفارا برأسها .

ليس في هذا كله ما يشير الى أن الحضارة العربية الاسلامية عرفت حقا المجتمع المتعلم المعلم بالمعنى الواسع للكلمة ، وان هذا الاتجاه التربوي يعكس بنية اصيلة فيها نابعة من

مبادئها الدينية الخاصة ومنطلقاتها الأساسية؟ ان الذي يتقرب تاريخ الحركة العلمية في هذه الحضارة تقري المدقق المحصن ليعجب حقاً حين يجد نفسه امام مجتمع يسمى للعلم والمعرفة سمي خلية النحل ، ويتولى امر التعليم فيه مختلف طبقات الناس من خلفاء وامراء وعلماء وسواهم ومختلف ارباب المهن والصناعات وتصطنع فيه شتى المناهج واساليب التدريس المرنة الملونة بالوان العاجية وتنمقد الصلة فيه حية بين المعلم والمتعلم ، وكلاهما قد يكون معلماً ومتعلماً في آن واحد ، بل تقوم لمحة وثيقة بين العلم والعمل ، بين النظر والممارسة . ولا غرابة فمن خلال هذا المجتمع المشدود الى العلم والبحث ازدهرت الحضارة العربية الاسلامية ، وازدهر العلم والتجريب وكان حصاد ذلك كله ما قدمت تلك الحضارة من عطاء للعالم وما اوقدت من شرارة العلم الغربي الحديث .

على اننا نعود لنستدرك فنقول دفماً لأي لبس : ان ما نجده في التربية العربية الاسلامية من معالم المجتمع المتعلم المعلم هو هذا الاتجاه الواضح نحو هذا النمط من التربية انطلاقاً من مبادئ التراث العربي الاسلامي وصياغة لهذا الاتجاه في شكل مؤسسات ومناهج ووسائل تناسب مرحلة التطور التي كانت قائمة في ذلك العصر ومثل هذا الاتجاه ، شأن أي اتجاه في التراث لا بد أن يصاغ اليوم صياغة جديدة تناسب مستوى التطور العالمي الذي بلفتته التربية . غير أن كثيراً من سمات الصيغة القديمة لا بد أن تبرز في الصيغة الجديدة المرجوة ، ومنها وقبلها الروح التي وجهت التربية العربية الاسلامية في هذا المجال ، روح المجتمع المتكامل المتضامن في عملية التعلم والتعليم ، تأسيساً بالحديث الشريف : « لا خير فيمن كان من أمته ليس بعالم ولا متعلم » .

رابعاً - التوجيه التربوي والمهني : منظور علوم إسلامي

ان مبدأ التكامل والتضامن هذا ، الذي يكاد يكون من أبرز سمات التراث العربي الاسلامي في شتى جوانب الحياة ، سواء كانت اقتصادية أو اجتماعية أو تربوية مبدأ ولود عامر بإمكانات المعطاء . وقد ولدت من خلاله فعلاً طائفة من الأنظار الهامة وأنماط الحياة الفنية في المجتمع العربي عبر مسيرته الطويلة . ومن أبرز ما ولده هذا المبدأ ، في ميدان التربية ، القول بتوجيه كل فرد حسب استعداداته وقابلياته ، أو بتعبير آخر الأخذ بمبدأ التوجيه التربوي والمهني كما نقول اليوم .

ذلك أن نقطة انطلاق التربية العربية الاسلامية في هذا المجال مبدأ ديني معروف ، هو فرض الكفاية الذي اذا قام به أحد أفراد الجماعة سقط عن الباقي وان لم يقم به أحد أثم الجميع . وقد رتب الفقهاء ، على هذا المبدأ أو على هذه المقدمة كما يقول المناطقة نتيجة تربوية واجتماعية هامة ، وهي أن من فروض الكفاية أن يوجد في كل مجتمع من يسد حاجته من المأكل والمشرب والملبس والصناعات والعلوم المختلفة . ومهنا قام التساؤل : على من يقع فرض الكفاية في مثل هذه الحال؟ وجاء الجواب الذي ولد نظرية كاملة في التوجيه التربوي المهني : يقع هذا الفرض على صاحب الاستعداد الأكبر . ونجم عن ذلك تقرير لحقيقة سيكولوجية وتربوية أخرى ، وهي أن الناس مختلفون في قابلياتهم واستعداداتهم

وان من الواجب في التعليم توجيه كل منهم نحو الدراسة أو المهنة التي يهيئها له استعدادة . وهذا هو بالضبط المعنى المقصود بالتوجيه التربوي المهني اليوم ، وهو اتجاه محدث لم يعرف طريقه الى التربية الحديثة كما نعلم الا منذ أقل من نصف قرن . وكلنا يعلم كيف قامت الدراسات الحديثة ترى حوالي منتصف هذا القرن خاصة ، تبحث عن القابليات وتصنيفها ووسائل الكشف عنها وتشخيصها ، وتبحث خاصة في اقامة نظام من التوجيه التربوي ، لا سيما في المرحلة الأولى من الدراسة الثانوية من شأنه أن يكشف عن قابليات الأطفال بنية توجيههم نحو الدراسات التي تؤهلهم لها تلك القابليات . وأن نذكر بوجه خاص تجربة « الصفوف الجديدة » في التعليم الفرنسي التي ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية ، وما تم في مختلف بلدان العالم من تطوير لوسائل الكشف عن قابليات الطلاب ومن تنوع للتعليم يلائم تلك القابليات ومن توجيه للطلاب بأشكال وصور مختلفة نحو الدراسات التي تناسب ما تكشف من قابلياتهم .

ولنعد الى التربية العربية الاسلامية ، لقد ذكر الكثير من المربين أهمية هذا المبدأ وترشوا عند ضرورة دراسة استعدادات المتعلمين وتوجيههم نحو الدراسات التي تلائم تلك الاستعدادات . غير أن أفصح من عسر عن هذه الفكرة تمبيراً كاملاً الامام الشاطبي الأندلسي في كتابه « الموافقات » (١٠) . ففي معرض حديثه عن واجب الكفاية يبين ، كما سبق أن ذكرنا ، ان من واجبات الكفاية أن يكون في كل مجتمع من يسد حاجته في سائر العلوم والصناعات ووسائل الشاطبي عند ذلك على من يقع واجب الكفاية هذا ؟ ويجب بأن واجب الكفاية في مجال ما يقع على من هو أهل وعلى من يملك فيه القدرة . فمن كان قادراً على الولاية فهو مطلوب لاقامتها والقادر اذن مطلوب باقامة الفرض ويلزم عن ذلك في رأي الشاطبي ، أن تقوي لدى كل انسان ما جبل عليه بالفطرة وأن توجهه على ما فطر عليه في أوليته . ذلك انه اذا كان من الصحيح ان كل واحد هرس فيه التصرف الكلي ، فلا بد في غالب العادة من غلبة البعض عليه . فإد التكاليف عليه معلماً مؤدباً في حالته التي هو عليها . وعند ذلك نهض الطلب على كل مكلف في نفسه من تلك المطلوبات ما هو ناهض فيه ، ويتمين على الناظر فيهم الالتفات الى تلك الجهات فإراعتهم بحسبها . . . ويمينونهم على القيام بها ويعرضونهم على الدوام فيها ، حتى يبرز كل واحد فيما طلب عليه ومال اليه من تلك الخطوط . ويضرب الشاطبي لذلك مثلاً فيقول « فاذا فرض مثلاً واحد من الصبيان ظهر عليه حسن ادراك وجودة فهم ووفرة حفظ لما يسمع - وان كان مشاركاً في غير ذلك من الأوصاف - ميل به نحو ذلك القصد . وهذا واجب على الناظر فيه من حيث الجملة . . . » وينتهي كلامه بقوله : « وبذلك يتربى لكل فعل هو فرض كفاية قوم » .

وأكد هذا المبدأ كذلك كثير من الفلاسفة والعلماء العرب . فمما يقوله ابن سينا في القانون : « ليس كل صناعة يرومها الصبي ممكنة له مؤاتية ولكن ما شاكل طبعه وناسبه وانه لو كانت الآداب والصناعات تجيب وتنقاد بالطلب والمرام دون المشاكلة والملازمة ما كان أحد غفلاً من الأدب وعارياً من صناعة واذن لأجمع الناس كلهم على اختيار أشرف الآداب وأرفع الصناعات . . . وربما ناظر طبايع الانسان جميع الآداب والصنائع فلم

يخلق منها بشيء ولذلك ينبغي لمدير الصبي إذا رام اختيار صناعة أن يؤن أولاً طبع الصبي ويسبر قريحته ويختبر ذكاهه فيختار لها الصناعات بحسب ذلك فإذا اختار له إحدى الصناعات وعرف قدر ميله إليها ونظر هل جرت منه على عرفان أم لا وهل أدواته وآلاته مساعدة له أم حاجلة ثم يبت العزم فإن ذلك أحزم في التدبير وأبعد من أن تذهب أيام الصبي فيما لا يؤاتيه ضياعاً ليس في هذا إشارة واضحة إلى ما يشبه الروايز والاختبارات النفسية اليوم وسائر وسائل تشخيص القابليات والذكاء والطباع ؟ أو ليس فيه تعبير بليغ عن مبدأ التوجيه المهني والتربوي ؟ ويمضي ابن سينا أبعد من هذا في توضيح هذا المبدأ فيقول : « أن لكل إنسان باباً من المعارف ولثلاث صناعات ، قد سمح له به طبعه وإفادته إياه غريزته فصار لديه كالمسجية التي لا حيلة في تركها والضريرة التي لا سبيل إلى مفارقتها (١٢) » .

كذلك يعني ابن الجوزي المتوفى عام ٩٧٢ هـ ببيان أهمية الاستعداد الفطري عندما يذكر أن الرياضة لا تصلح إلا في نجيب ، والكودن لا تنفعه الرياضة والسبع وإن ربي صغيراً لا يترك الافتراس .

ويرى المربون المسلمون أن تبدأ عملية التوجيه هذه بعد أن يجتاز الطالب المرحلة الأولى للتعليم وهم في هذا متفقون مع آراء المربين المحدثين فعلى كل صبي فيما يقولون أن يعرف طرفاً من العلوم الضرورية في الحياة كالقراءة والكتابة والحساب ثم عليه بعد ذلك أن يتجه إلى العلم أو الحرفة على حسب استعداده وتكوينه ، إذ ليس كل واحد يصلح لتعلم العلوم فإذا اتجه إلى العلم فليقتصد العلم الذي يقبله طبعه فما كل من يصلح لتعلم العلوم يصلح لجميعها (١٣) .

ويرى المربون المسلمون - وهم في هذا أيضاً يوافقون المربين المحدثين - أن اختيار العلم تبعاً للموهبة والقابلية لا يقوم به الطالب وحده ولا المعلم وحده بل يقوم به كلاهما وقد يشترك معهما في ذلك والد الطالب وما ينصح الزرنوجي في كتابه « تعليم المعلم » الاختيار الطالب نوع العلم بنفسه بل يفوض أمره إلى الأستاذ فإنه قد حصل له من التجارب في ذلك فهو أعرف بما ينبغي لكل واحد وما يليق بطبيعته . أما المدرس فكان عليه أن يتصفح طلابه كما كما يتصفح حرمه كما ذكر الأصفهاني (١٤) والا يدهي إلى حلقة إلا من كان قادراً على استيعاب ما يجري فيها .

ولم يقف مربو المسلمين في أمر توجيه الطلاب عند هذا الحد بل خطوا خطوة أخرى فأشاروا إلى ضرورة إعادة توجيه الطالب إذا استبان خطأ توجيهه في البداية وهذا ما يعرف اليوم باسم Réorientation وهو أهم ما انتهت إليه الدراسات الحديثة وقد بنيت كثير من الإصلاحات التعليمية في البلدان المتقدمة على فاتيح المجال أمام الطالب عن طريق مرونة المناهج ومرونة مراحل التعليم وفروعه للانتقال من فرع إلى آخر ولتغيير نمط دراسته ونجد هذا واضحاً في الإصلاح التعليمي الذي جرى في فرنسا في السنوات الأخيرة .

هكذا يرى مربو المسلمين أن التلميذ إذا وجه أو التحق بحلقة دون توجيه ورأي المدرس في هذه الحال أو تلك أن التلميذ ينبغي أن يفارق هذه الحلقة إلى سواها فإن المدرس ما كان

يتردد في ابلاغ التلميذ هذه النتيجة وينصحه بأن يفر الموضوع الذي شغل به نفسه ويدرس موضوعاً آخر . وفي هذا يقول ابن جماعة (١٥) : « وإذا علم أن تلميذا لا يفلح في فن أشار عليه بتركه والانتقال الى غيره مما يرجى فيه نلاحه » . روي أن يونس بن حبيب كان يختلف الى الغليل بن أحمد يتعلم منه العروض فصحب عليه تعلمه فقال الغليل له يوماً : من أي بحر قول الشاعر :

إذا لم تستطيع شيئاً فدعه وجاوزه الى ما تستطيع

ففطن لما عناه الغليل ، فترك العروض وأخذ يتعلم النحو وقواعد اللغة حتى أصبح في ذلك اماماً وعالمًا شهيرًا (١٦) . وقد بدأ محمد بن اسماعيل التجاري بتعلم الفقه على محمد ابن الحسن فقال له هذا : « اذهب فتعلم علم الحديث لما رأى ذلك العلم اليق بطبعه ، فطلب علم الحديث فصار فيه مقدماً » (١٧) .

ومن الذين تريتوا عند هذه الفكرة أيضا الامام الغزالي في رسالة « ايها الولد » و « احياء علوم الدين » و « ميزان العمل » فهو يقرر مبدأ الفروق الفردية ويردها الى اختلاف الوراثة والاستعدادات الفطرية ويبين حدود التربية تبعاً لهذه الفروق وواجبات التربية تجاه هذه الفروق .

ويذهب ابن قيم الجوزية الى ما ذهب اليه سائر الفقهاء فيرى أن من حق الطفل على مربيه أن يعتمد حاله وما هو مستعد له من الأعمال ومهيأ له منها فيعلم أنه مخلوق له فلا يحمل على غيره ما كان مآذوناً فيه شرعاً فإنه ان حصل على غير ما هو مستعد له لم يفلح له وفاته ما هو مهيأ له (١٨) . ومنطلق كثير من المربين في هذا ، كما ذكر الجاحظ قول علي بن أبي طالب « قيمة كل امرئ ما يحسن » (١٩) . وقد ربط بعضهم تقدم العمران وصلاح الحياة بالمحافظة على ما بين الأفراد من فروق وكانوا يقولون - فيما يرويه ابن عبد ربه - « لا يزال الناس بخير ما تباينوا فاذا تساوا واهلكوا » (٢٠) وطبيعي أن القصد بالتباين هنا تباين القابليات .

وبعد ما نرانا في حاجة الى المزيد لبيان وضوح مبدأ التوجيه التربوي والمهني في أذهان المربين العرب في المصور الماضية . وهو مبدأ أكدته التربية الحديثة ورسمت له وسائله وأشكاله المحدثه . ولعل صعوبة تطبيقه على النحو المرجو هو إحدى العقبات الكأداء البارزة التي تقوم في وجه تطور التربية اليوم في كثير من بلدان العالم . وكلنا يعلم ما تواجهه هذه التربية من مصاعب في سبيل توجيه الطلاب في المرحلة الثانوية والعليا نحو الدراسات التي تهيئهم لها قابلياتهم أما العجز عن الكشف السليم عن تلك القابليات أو التعمد فرض الدراسات الملائمة على الطلاب والآباء وهذا العجز يكاد يفسد العملية التعليمية بكاملها ويبطل معظم الجهود التي تبذل من أجل تطويرها الكيفي النوعي ومن أجل ربطها باحتياجات التنمية الاقتصادية والاجتماعية خاصة . وقد يكون لنا في ماضينا ومنطلقاته على نحو ما أشرنا ما يدفعنا الى مزيد من الجهد في هذا السبيل وما ييسر هذه المهمة اليوم ، مهمة

توجيه الطلاب نحو ما يصلح لهم من دراسات ومهن وما يحفزنا على أن نمرها شأنًا خاصاً .
وليس المقام مقام الحديث عن وسائل انفاذ التوجيه التربوي في مدارسنا . وحسبنا أن
نقول عابرين أن أفضل ما يتبدى لنا من مخرج من هذا المازق ، أن نأخذ بفكرة التوجيه
التربوي غير الموجه أو غير المباشر كما يقول بعض المربين اليوم ، أي أن نساعد على اختيار
الدراسات الملائمة للطلاب اختياراً حراً باللجوء إلى سبيلين : أولهما تعريفهم - عن طريق المعانة
(بوساطة ادخال التعليم شبه المهني ثم المهني في التعليم الابتدائي والمتوسط) وعن طريق
المتابعة الدقيقة والتقويم الدقيق لنشاطاتهم ونتائجهم - على حقيقة قابلياتهم بحيث يتملقون
بتنميتها وتغذيتها والسير في سبيلها . وثانيها اطلاعهم منذ مراحل الدراسة المبكرة وفي نهاية
المرحلة الثانوية خاصة على سوق العمل وعالم الانتاج بحيث تتبين لهم النشاطات والمهن
الشتى التي قد تكون أجدى أو أقوم لهم وأكثر نفعاً وعطاء والتي تستجيب لاستعداداتهم
وميلهم في الوقت نفسه .

والحق أن هذا المبدأ الذي أفصح عنه التراث العربي الاسلامي ذو أبعاد واسعة
هامة لها شأنها الكبير في حياة الفرد والجماعات . فمن طريق اشتغال كل امرئ بما خلق له
(كل ميسر لما خلق له) تتفتح قوى الابداع والخلق لديه ويعطي أقصى ما عنده لمجتمعه
ويشعر بالسعادة في عمله ، كما يتوافر للمجتمع ما يحتاج اليه من الاختصاصيين في شتى الميادين
ويتم بالتالي الاستخدام الأمثل للموارد البشرية والاستثمار الحق لما نوظفه في التربية من
مال وجهد . والتعليم العالي بوجه خاص مدعو الى أن يتوفر على دراسة هذه المسألة في
جد وحزم .

خامساً - خاتمة :

هذه نظرة عجلت الى أهم جوانب التربية العربية الاسلامية المتصلة بالتعليم العالي
خاصة . ولعلنا ندرك بعدها أن أمهات المشكلات التي يطرحها اليوم التعليم بوجه عام والتعليم
العالي بوجه خاص لم تكن غريبة عن هذا التراث ، بل كان له فيها سبق لا ينكر .

ولا يعني أن نؤكد هذه الحقيقة فحسب ، بل يميننا قبل هذا أن نؤكد من ورائها حقيقة
أوسع وأشمل وهي أن مثل هذه النظرات التربوية الرائدة التي أطلقها تراثنا التربوي ،
جزء بل انعكاس لتراث متكامل شامل ، هو التراث العربي الاسلامي في جملة وفي منطلقاته
ومبادئه الكبرى وفلسفته ونظراته الى الحياة والانسان . فالتربية من المهد الى اللحد والمجتمع
المتعلم المعلم والتوجيه التربوي والمهني ، على نحو ما قال بها التراث ، ليست جميعها كما
سبق أن رأينا سوى ترجمة لمبادئ دينية ولقيم انسانية أساسية نادى بها التراث . ومن هنا
فإن الفلسفة التربوية التي تمبر عنها هذه الأنماط من الأفكار التربوية جزء من فلسفة
فكرية اجتماعية شاملة لها أصولها وجذورها في تراث العرب قبل الاسلام وفي التراث
الاسلامي خاصة وفي القيم الانسانية التي أكدتها الحضارة العربية في مختلف عصورها .

والحق أن عطاء العرب بأوجهه المختلفة علمياً كان أو أدبياً أو تجريبياً أو تربوياً أو فلسفياً أو غير ذلك ، يؤلف كلا متكامل يصدر عن منبع موحد ، هو ذلك الامتزاج الوثيق الذي تم بين القيم والمبادئ العربية الاسلامية (أي الثقافة العربية الاسلامية) وبين ثقافات الشعوب الأخرى وعلومهم . وفي هذا التمازج بين الثقافات على نحو ما حققه العرب ظل الطابع المسيطر والخيوط الرائدة هو الأصول الذاتية والهوية الشخصية المتميزة . والبحث يطول أن نحن أردنا أن نضرب الأمثلة على ما تجلى في الفلسفة العربية والعلوم العربية والتربية العربية من ثروة فذة على حصر عطاء الثقافات الأخرى في هذه الميادين في بوتقة الهوية الثقافية العربية الاسلامية المتميزة . وقد يعجب الكثيرون إذا ذكرنا - فيما ذكرنا - أن علماً كعلم تمبير الرؤيا لدى العرب ، قد استمد أصوله الكثيرة من ثقافات أخرى ولا سيما من كتاب « أرطيميدوروس » اليوناني ، ومع ذلك فقد دمجت هذه البضاعة المستوردة دمجاً عضوياً عميقاً بأصول الدين الاسلامي والثقافة الادبية والشعبية العربية ، بحيث يحسب القارئ أن ما يقرأه في هذا المجال من كتب منسوبة الى « ابن سيرين » أو سواء نتاج عربي الوجه واللسان لا شأن فيه لأثار المعجمة والاغتراب (٢١) .

وأية هذا كله ، أن مثل هذا المنهج الذي اصطنعه أجدادنا في التفاعل بين ثقافتهم وثقافات سواهم هو المنهج السليم الذي يتوجب علينا اليوم أن نأخذ به في سعينا لتوليد ثقافة عربية ذاتية أصيلة (٢٢) ، ولا سيما فيما نطمح اليه من بناء فلسفة عربية متميزة . فالإبداع ما هنا في هذه اللحمة العضوية التي نستطيع أن نمقدها بين ثقافتنا والثقافة الأجنبية الحديثة ، منطلقين أولاً من ذاتنا وهويتنا وسماتنا ، كيما نقوى بالتالي على أن نجعل الحضارة الحديثة جزءاً من هذه الهوية ، مفتحاً لها متفاعلاً معها . ولعل ما ذكرناه في بحثنا هذا عن جوانب التربية العربية الاسلامية التي تلتقي مع الاتجاهات التربوية الحديثة اليوم ما يقدم لنا مثالا عما ينبغي أن يكون عليه جهدنا في شتى جوانب الصلة بين ثقافتنا وثقافة الآخرين . ولا نغني بهذا أن جهدنا ينبغي أن يقف عند حدود الكشف عن جوانب التراث هذه على نحو ما بينا ، بل يعني بأن مثل هذا الكشف بداية لعمل ينبغي أن تكتمل حلقاته عن طريق توضيح الترجمة الحديثة العملية التي نريد أن نمطئها اليوم ، في تربيتنا المرجوة لمثل هذه المبادئ التربوية التي عثرنا عليها في التراث مرهضة بالتيارات الحديثة اليوم .

انه حقاً جهد مديد وعمل موصول وسمي طويل النفس ، ما ينبغي أن نقوم به للخروج من هذا الانقطاع بين ثقافتنا والثقافات الأجنبية . ولعل فيما قدمناه خطوة على الطريق .

عبدالله عبدالدائم

باريس في ١٩٨٣/٦/٤

□ العواشي :

- ١ - من أمثال : « بورديو Bourdieu وباسرون Passeron وبوداو Deudelot و« استابليه Establiet
- ٢ - الزرنوجي : تعليم المتعلم ، طبعة استانبول ١٢٩٢ هـ ، ص ٢٥ .
- ٣ - عبدالله عبدالدايم : التربية عبر التاريخ ، دار العلم للملايين بيروت ، الباب الثالث ، ص ١٤٥ - ١٦٥ .
- ٤ - احمد شلبي : تاريخ التربية الاسلامية ، بيروت ١٩٥٤ .
- ٥ - اخبار العلماء بأخبار الحكماء ، للقلطي ، طبعة ليبسك ، ١٣٢٠ هـ ، ص ٢٨٢ - ٢٨٣ .
- ٦ - النعيمي : الدارس في تاريخ المدارس : مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق / ١٩٤٨ . وهو كتاب هام فيم .
- ٧ - الدكتور احمد عيسى : تاريخ البيهارستانات في الاسلام . طبع دمشق ، ص ٤٢ .
- ٨ - الدكتور احمد عيسى ، المرجع السابق ص ٤٢ .
- ٩ - احمد أمين ، ظهور الاسلام ، الجزء الاول ، الكتاب الثاني ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦٢ ، ص ١٦١ - ٢١٨ .
- ١٠ - الشاطبي : الموافقات . تحقيق الشيخ عبدالله دواز في ثلاثة أجزاء .
- ١١ - على هذا القول جمهرة فقهاء المسلمين . ومعه يذكره الفقيه النووي ان تعلم الصنائع التي هي سبب مصالح الدنيا كالغياطة والملاحة ، فرض كفاية ، وقد صنف اكثر العلماء المسلمين العلوم تصنيفا يقسمها الى علوم هي فرض عين وعلوم هي فرض كفاية وعلوم هي نفل وعلوم محرمة او مكروهة او مباحة (ارجع مثلا الى العلوي في كتاب « المعيد في ادب المفيد المستفيد » الباب الثاني في اقسام العلم الشرعي ص ١٥ - ٢٦) وال هذا ذهب الامام الغزالي (احياء علوم الدين الجزء الثالث ص ٦٦ - ٦٧) .
- ١٢ - ابن سينا : كتاب السياسة (التدبير) : نشرة لويس معلوف ، مجلة المشرق العدد ٢ ١٩٠٦ ص ١٠٧٧ .
- ١٣ - كشف الظنون لحاجي خليفة الجزء الاول ، ص ٢٩ .
- ١٤ - محاضرات الادباء ، الجزء الاول ٢٥ .
- ١٥ - تذكرة السامع ، ص ٥٧ .
- ١٦ - الاصلهاني : محاضرات الادباء ، ص ٢٥ .
- ١٧ - الزرنوجي : تعليم المتعلم ص ١٢ .
- ١٨ - ابن قيم الجوزية : تحفة المودود بأحكام المولود . المكتبة القيمة بالقاهرة ١٢٩٧ هـ ص ١٩٠ .
- ١٩ - الجاحظ : كتاب المعلمين (مطبوع بهاشم كتاب الكامل للمبرد) - الطبعة الاولى - مطبعة التقدم العلمية ، مصر ١٣٢٣ هـ الجزء الاول ص ١٩ .
- ٢٠ - ابن عبد ربه : العقد الفريد : المطبعة المصرية ببولاق ، ١٣٩٣ هـ الجزء الثاني ٨٨ .
- ٢١ - انظر كتابنا باللغة الفرنسية عن تاويل الاحلام عند العرب ، طبع جامعة دمشق ١٩٥٧ .
- ٢٢ - انظر في هذا كله كتابنا الجديد : في سبيل ثقافة عربية ذاتية ، نشر دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٨٣ .



العلاقات الثقافية الخارجية في

إطار التعليم العالي

إعداد: حليم شراوي

□ تقديم :

لسنا بحاجة الى تكرار القول انه ما من ثقافة من الثقافات الراسخة في ثرائها وعطائها ، وتبلور هويتها الا وكان جزءاً من تجدها وايداعها ورسوخ اقدامها بين الثقافات الأخرى ، أسلوبها في الاتصال بالعوامل المحيطة بها وتبادل التأثير والتأثر ، والقدرة على المعاونة فيما تتقدم فيه من مجالات أو الأخذ والتكيف مع ما تحتاجه من عناصر تقدمها .

ولا تقوم مسؤولية العلاقات الثقافية التي يتحقق من خلالها كل ذلك ، على الأجهزة الرسمية للدول وحدها وانما هو في النهاية مسؤولية القطاعات الثقافية والتعليمية المختلفة ، والقيادات المثقفة القائمة على شؤونها ومن خلال تنوع هذه العلاقات وخصوصيتها تتعارف الشعوب وتنجلي القضايا أمامها وتنشأ النظم الثقافية والاعلامية والاقتصادية الجديدة على المستوى الاقليمي والعالمي يطرد الثمين منها كل ما هو غث وعنصري وعدواني ، ليبقى الاصيل والبناء .

وقد كان التعليم دائماً هو الوسيط التاريخي لتناقل خبرات الأجيال والشعوب وأداة تهذيب الشخصية الانسانية تكاملاً داخلياً واتصالاً صحيحاً مع البيئات الخارجية . لذلك جاءت العلاقات بين الشعوب عبر قنوات التعليم أرسخ العلاقات وأبقاها وأشدّها أثراً ، وكانت الأمة العربية من أعرق الأمم معرفة بهذه القنوات وأكثرها ممارسة لواجباتها الحضارية عن طريقها ، فامتدت مراكز التعليم والثقافة من أقصى المشرق العربي حتى أعماق الحدود

المغربية ، ولتقاليد المدارس الفلسفية والفقهية العربية ركائز معروفة تمتد من بغداد حتى الأندلس وأجزاء مختلفة من أوروبا ، وامتداداتها في أفريقيا وآسيا غير خافية على أحد .

ولقد حاول الاستعمار كثيراً أن يقطع ما كان متصلًا وأن يحجب شعوباً ذات تراث مشترك بعضها عن البعض الآخر فاستخدام سلاح القهر اللغوي والتفرقة اللغوية وعمل على تحويل مصادر المعرفة والتنقيف إلى مراكزه ، الأم ، وأدخال نظمه الخاصة في التربية ليحقق نفس النتائج ، وقطع وسائل الاتصال المادي المباشر عبر طرق المواصلات والاتصال ، وكل ذلك مع سياسة الانفصال المتصلة والاستغلال ليصبح تضاول الامكانيات المادية عنصراً آخر من عناصر العزلة المتبادلة .

لكن هذا كله لم يحل دون النمو الذاتي لعناصر التراث المشترك في أنحاء البلدان الإفريقية والآسيوية لتظل على صلة طبيعية وأصيلة بالمراكز العربية والإسلامية ، بل تعدت مراكز الفلسفة والفقه والتشريع من تومبوكتو وسوكوتو وكان برونو في أقصى المغرب من إفريقيا إلى ممباسا ولامو في شرقها وإلى المدارس الفكرية والدينية في شبه القارة الهندية وجنوب شرقي آسيا ، محيطة بالمدارس التاريخية الراسخة في الوطن العربي من بغداد إلى فاس .

وحيث كاد الاستعمار أن ينجح في مجال البنية الاقتصادية والسياسية فإنه لم تتوافر له فرصة النجاح على المستوى الثقافي والتعليمي حيث ظل الرحالة والعالم والكتاب الإسلامي أداة اتصال واستمرارية ، كما ظل توارد آلاف الطلاب وتنقلهم بين مراكز العلم الإسلامي والعربي تأكيداً لهذه الاستمرارية وأداة لنمو ذاتي هنا وهناك فتتعدد المراكز الثقافية ويتنوع الحوار وتطلق عبرهم موجة الاتصال الحديثة مع انطلاق موجة التحرر الوطني والاستقلال في مرحلتها الأخيرة .

ومع تجدد الحديث عن « الذاتية الثقافية » والهوية الحضارية ، فإن مثقفي العالم الثالث باتوا مدعويين لادراك مخاطر العزلة والانتباه إلى طبيعة امتداد تراثهم وتشابكاته مع الثقافات الوطنية المختلفة وإلى تنساج الاتصال التاريخي الطويل الذي أكد أشكالاً من العلاقات الثقافية والحضارية بين شعوب تمتد بالملايين من أقاصي آسيا إلى أفاق إفريقيا وأمريكا اللاتينية وهي علاقات تقوم على عنصر الثقافة تارة واللغة تارة أخرى والعنصر البشري المتحرك تارة ثالثة وكلها ترشد بقوة تلك الموارث القومية ...

وأفاق المستقبل تشير إلى تراث إنساني عالمي في طريقه إلى التحقق لكن تكوينه سوف يعتمد إلى حد كبير على قوة عناصره بالطبع وخصب الإسهامات التي تقدسها هذه الأمة أو تلك وحجم العلاقات الثقافية والعلمية المتناسقة التي تعاونت لتحقيق هذا التراث الإنساني والاقادتنا ثقافات عنصرية أو تيارات تسلطية إلى عالم من التبعية لمراكز لا ترحم ...

□ دور التعليم العالي في العلاقات الثقافية الخارجية :

لظروف كثيرة ليس هنا موضع تفصيلها - تطورت عملية التعليم متجاوزة مفهوم التعليم الشامل التقليدي أو الجامعة الشاملة لمختلف مراحل عملية التعلم لتتخذ في النهاية شكل المراحل التعليمية المختلفة التي يصبح التعليم الجامعي إحدى مراحلها العليا .

وأدت ظروف خاصة ببلدان العالم الثالث أيضاً إلى أن يصبح انشاء الجامعة ، أحد رموز الاستقلال الوطني ، رغم أنها للأسف قد جسدت في حالات كثيرة رموز التبعية في أخطر بعد للشخصية الانسانية وهو البعد الثقافي والفكري ، وقامت جامعات هنا وهناك تابعة مباشرة لجامعة أم في هذه الدولة الاستعمارية القديمة أو تلك .

ورغم ادراك عدد كبير من المثقفين في افريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية لمخاطر هذا الوضع وعمل بعض القيادات الوطنية على تعديله إلا أنه ما زال قائماً بدرجات متفاوتة في معظم بلدان العالم الثالث .

وقد انعكس ذلك بالطبع على امكانيات الاتصال بين النخب المثقفة في هذه المجتمعات لتستمر واحدة الاتجاه مع النخبة المثقفة في الدولة المستعمرة ، الأم ، كما يسمونها ومن ثم تظل مراكز التوجيه وتصدير القيم عن الذات والآخرين مرتبطة بنظام معين للمصالح أو بنية ثقافية معينة ذات توجهات خاصة تطمحها السيطرة على كل حال .

في جو هذه المعركة الفكرية قام نظام التعليم العالي في معظم بلدان افريقيا وآسيا . واصبح في افريقيا - غير العربية - ما يزيد على أربعين جامعة حتى الآن ، بين وجود عشرين منها في نيجيريا وحدها ووجود أربعة أو خمسة في بعضها الآخر (غانا/ زائير) أو وجود جامعة مركزية لمنطقة محيطية (داكار - ابدجان) أو مركزية ذات فروع بالبلدان المحيطية (بتسوانا) وبلغت النظر في بعض التقارير الحديثة لليونسكو عن التعليم الجامعي في افريقيا أنه حقق أعلى معدل للتقيد منذ عام ١٩٦١ وأن نسبة الالتحاق بالتعليم الجامعي قد تضاعفت ثماني مرات بينما تضاعفت خمس مرات فقط بالنسبة للتعليم الثانوي في نفس الفترة .

ومع ذلك فإنه يلفت النظر أيضاً أن نسبة الأمية في افريقيا ما زالت أعلى نسبة في العالم ...

ودلالة ذلك ببساطة أن حاجة المجتمعات النامية إلى الاطارات الفنية لبناء الاستقلال الوطني قد دفعتها إلى هذا الاتجاه وأن نفس الحاجة قد جعلتها تبقى على نمط التعليم القديم والعلاقات التعليمية والثقافية القديمة مع المستثمر لتحقيق أسرع درجة من النمو على نمطه ما دامت النخبة الثقافية الحاكمة هي ابنة التراث الغربي الحديث وليس التراث التاريخي القديم .

وتشير حقيقة أخرى وهي الموقف من اللغات الوطنية والثقافات الوطنية إلى تأكيد هذا المعنى فبينما المحاولات تجري لتأكيد اللغات الوطنية كأداة تعليم على المستوى

الابتدائي وعلى استيعاب في المرحلة الثانوية فان لغة المستعمر ما زالت هي السائدة على المستوى الجامعي .

ولسنا بحاجة للإشارة الى نتائج ذلك في طبيعة تكوين الاطارات وطبيعة مفهوم الثقافة القومية بل وطبيعة مفهوم التعليم الجامعي نفسه كمرحلة للتكوين الفكري وليس مجرد اعداد الاطارات الفنية وليست كسل القيادات الفكرية في تلك المجتمعات النامية بغافلة عن كل تلك الآثار وانما هي قليلة الحيلة - مع ادراجها للحقائق - ازام العجز البين في هيئات التدريس والأدوات التعليمية التي يتطلبها مشروع وطني حقيقي للتعليم ، ولم تساعد علاقات ثقافية جيدة ومتكافئة على خلق هذه الامكانيات بوسائل ذاتية نتيجة علاقات نشطة بين بلدان هذا العالم المسمى ، بالثالث ، .

وقد تكون آسيا في هذا الصدد أسعد حالاً نسبياً من افريقيا نتيجة توافر امكانيات تاريخية خاصة تبدو آثارها في إيران الى باكستان والهند واندونيسيا . . . وغيرها وبدرجات متفاوتة ولكن حتى هذه البلدان وبلدان أخرى في آسيا قد عانت من موجات التغريب والسيطرة الثقافية الخارجية ما لا يغني على احد وما جعل الثقافة الاسلامية وأساسها العربي تركز في أحيان كثيرة الى زاوية خاصة من المكون الثقافي السائد في هذا البلد أو ذاك . ومع ذلك فقد شهدت حركات النهضة الوطنية في هذه البلدان دفعا لا يغني لتراثها والتحاماً به تبدو آثاره الثقافية قائمة أماناً ولا تتطلب الا اتصالاً جيداً ومنظماً يعيد تاريخ العلاقات القديمة ويعطي الاستمرارية زخماً جديداً .

أما في افريقيا فان مشاكل التعليم عامة والتعليم العالي خاصة تبدو أكثر تعقيداً وقد كانت المجتمعات الافريقية وأهمية بهذا التعقيد منذ حصلت على استقلالها فبادرت بمقد الاجتماعات تباعاً على مستوى وزراء التعليم العالي لبحث مشاكله والتعرف على الحلول المحتملة لها والبحث مما عن مصادر لمواجهةها فمتعاونوا في هذا الصدد مع منظمة اليونسكو ومع اللجنة الاقتصادية لافريقيا التابعة للأمم المتحدة والتي تتخذ موقعها قرب منظمة الوحدة الافريقية في أديس أبابا . ومع تعدد اجتماعاتهم منذ المؤتمر الأول لوزراء التعليم الافريقيين في أديس أبابا عام ١٩٦١ حتى مؤتمرهم الخامس في هراري - زيمبابوي عام ١٩٨٢ فانهم وضعوا نصب أعينهم وفق ما جاء في وثائق هذه الاجتماعات اعتبارات أساسية نذكر منها :

أ - صلة التعليم والتعليم العالي خاصة بمشكلة تنمية الموارد البشرية من أجل تنمية مستقلة ومتسارعة ولذا جمعت معظم المؤتمرات الافريقية بين وزراء التعليم ووزراء الاقتصاد والتخطيط في اجتماع واحد .

ب - ربط ديمقراطية التعليم بمشاركة اللغات الوطنية وملاءمة التربية للقيم الثقافية والاجتماعية وبغية المحافظة على الذاتية الثقافية .

ج - أهمية التعاون الاقليمي والدولي في تنمية التعليم الوطني .

اننا نسجل هنا الحرص الواضح لدى الجماعة الافريقية على الالتقاء والتشاور وطرح المشكلات وهي مرحلة مهمة من أجل العمل المستقبلي حتى لقد حضر ٣٤ وفدا الى مؤتمر مراري ١٩٨٢ على مستوى الوزراء (من بين ٤٣ وفدا) بينما حضرت ست دول عربية افريقية نفس المؤتمر على مستوى فني فقط . مما يؤثر بالضرورة في عملية دفع العلاقات العربية الافريقية في هذا المجال الهام . ولقد أدركت القوى المختلفة ذات المصالح الخاصة بالطبع أهمية ربط العلاقات مع هذه الدول المستقلة حديثا بل حاولت خلق أطر ثابتة لهذه العلاقات كما يتمثل ذلك في اتحاد الجامعات للدول المتعددة كليا أو جزئيا بالفرنسية (اوبلف) أو اتحاد جامعات دول الكومنولث الناطقة بالانجليزية الخ .

لكن الذي يعنيننا استخلاصه من الجهود الافريقية الذاتية - خاصة أن تسع دول عربية تقع شمالي هذه القارة وتحضر كافة اجتماعاتها - هو الأشكال التنظيمية التي تنبثق عن هذه الاجتماعات ، والتطور في دور الجامعات والمشاكل التي يرصدها المجتمعون ، لأن ذلك بالتحديد هو الذي سيشكل قناة الاتصال بين مؤسساتنا الجامعية العربية وبين صناع القرار الثقافي في جزء هام من العالم الثالث في فترة نحتاج فيها لدعم علاقاتنا بهذا العالم على أوسع نطاق .

□ فمن الناحية التنظيمية :

هناك المجلس الافريقي المباشر للتعليم العالي ، ومجلس امتحانات (ومناهج التعليم) لغرب افريقيا (مقره بغانا) ومثله لشرق افريقيا (ومقره نيروبي) وهناك المنظمة الافريقية لدراسة المناهج الدراسية والمكتب الافريقي لعلوم التربية والبرنامج الافريقي للدراسات الاجتماعية والتعليم ثم ادارة الثقافة والتربية والشؤون الاجتماعية بمنظمة الوحدة الافريقية وأخيرا اتحاد الجامعات الافريقية .

ان بعض هذه الهيئات والمؤسسات تمتد عضويتها لكل أو بعض الدول العربية الافريقية وبعضها يتطلب اقترابا خاصا وتنسيقا اذا صدق العزم على العمل المشترك .

□ أما من ناحية المضمون والمشكلات :

فقد قفز الدور الذاتي نسبيا خلال عشرين عاما لتطوير دور الجامعات الافريقية في مجتمعاتها ووفق خبرتنا المباشرة وتقارير الوفود التي أرسلتها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم الى بعض البلدان الافريقية فان هذا الدور الايجابي يبدو في الآتي :

أ - تعدد مراكز البحوث المختصة في الجامعات الافريقية باطارات افريقية تتناول القضايا الاجتماعية والاقتصادية وعلى رأسها قضايا التعليم .

ب - جعل المعاهد العليا للتربية تابعة تماما للجامعات وتضمينها أقساما للبحوث التربوية وإشرافها على معاهد اعداد وتدريب المعلمين للمراحل التعليمية الأخرى وخاصة الثانوية .

ج - قيام الجامعات مثلما في نيجيريا وباكستان بدور أوسع في اعداد المعلمين في دورات تدريبية مكثفة لتخريج آلاف المعلمين وذلك ضمن شعور متنام بدور الجامعة في حل مشاكل البيئة وتنمية المصادر .

د - وصول بعض الجامعات لمستوى منح درجة الماجستير والدكتوراه لتحقيق الاستقلال الذاتي بالنسبة للدراسات العليا وتوفير اطرار الجامعة محليا . (كينيا - نيجيريا - السنغال الخ ..)

هـ - التوصل عبر اجتماعات للخبراء الافريقيين آخرها في اروشا ١٩٨١ الى صيغة اتفاقية موحدة لمعادلة الشهادات بالدول الافريقية وبدء التصديق عليها من بعض الدول ودعوة مؤتمرات ووزراء التربية لضرورة التصديق عليها جماعيا .

وعلى الرغم من ذلك فان الجامعات الافريقية على وجه الخصوص - والاسيوية بدرجة أقل - ما زالت تعاني بعض المشكلات الرئيسية الخاصة ب :

آ - عدم توفر هيئات التدريس الكافية وهنا تساعد الدول الأوروبية بايفاد الأساتذة متعملة جزءاً من مرتباتهم ليتقاضى في الدولة الافريقية مرتب أبناؤها فقط مما يساعد على التوظيف من أوروبا .

ب - انعدام تبادل الأساتذة أو اعدادهم فيما بين الجامعات الافريقية وعدم توفر المنح الدراسية لاعداد الأساتذة في بلدان العالم الثالث وهنا تقدم الجامعات الأوروبية أيضاً فرص التعليم والبحث بدأت في المرحلة الأولى اغراء بمجانيتها ثم أصبحت مدفوعة وبامطة التكاليف على خطط التنمية الافريقية .

ج - عدم توفر الكتاب الجامعي المتخصص وهنا يساعد نشاط دور النشر الأوروبية في توفير الانتاج الأوروبي كمراجع رئيسية للمعرفة والبحث مما أضعف فرص التأليف باللغات الوطنية لصعوبات واضحة خاصة بالنشر ...

د - افتقاد امكانية تعليم اللغات الأجنبية الابجهود أجنبية ، وهنا تنشئ الدول الغربية الكبرى أقساماً لهذه اللغات في الجامعات الافريقية وتمدها بالأساتذة وتدريب طلابها وخريجها في المراسم الأوروبية .

□ وضع التعليم العربي والاسلامي ومشكلاته :

سبق أن ذكرنا كيف كان علماء المسلمين ومدارسهم الفكرية في عواصمهم وساجدهم الكبرى وكتابهم الفقهي ، تقوم تلقائياً بارساء علاقات خارجية شبه منظمة مع العالم الخارجي في أنحاء مختلفة من العالم الاسلامي وكيف قامت باهداع ذاتي مدارس فكرية وفقهية مماثلة في مراكز اسلامية خارج العالم العربي امتداداً من مدارس تومبكتو وكانم وسوكوتو ولامو حتى شبه القارة الهندية وجنوب شرقي آسيا ، وكانت اللغة العربية (هي لغة الاسلام ، أمأ ، ولغة رسمية أو لغة شبه رسمية لتلك الممالك في غرب افريقيا وشرقيها

وأقاصي الشرق الآسيوي وكان حوار الشيخ عثمان دان فوديو ومناقشاته حول رسالة السيوطي وأبي زيد القيرواني مماثلاً لذلك الذي قام بين الغزالي وابن رشد ٠٠)

لكن الفترة الاستعمارية كانت شديدة التأثير دون ريب على علاقة هذه العوالم بعضها ببعض وهي ان لم تنجح في فرض القطيعة الكاملة بينها الا أنها نجحت نسبياً في تحقيق درجة من الجمود لهذه العلاقة نتيجة الاتسي :

آ - غربت اللغة العربية في هذه المجتمعات وقد كانت أداة الاتصال الرئيسية اذ راح المستعمر يعرض لفته حتى لقد اغتربت معظم هذه المجتمعات عن لغاتها الوطنية نفسها كلفة تعلم وتثقيف ٠ ومن هنا نفت علاقتها باللغة الأخت - العربية ٠ حدث ذلك مع اللغة السواحلية والهوسا والفولا وعديد من اللغات الافريقية والآسيوية والأخرى ٠

ب - عزلت الفئات المثقفة في هذه المجتمعات عن استمرارية الاتصال بحركة الثقافة العربية الإسلامية النامية والمتجددة في المجتمعات العربية وقامت فئات مثقفة جديدة ذات صلة رئيسية بالثقافة الغربية غير هابئة بتراث لغاتها الطويل مع العربية وتجسد ذلك في كتابة اللغات الوطنية بالحرف اللاتيني بعد أن كانت أكثر من عشرين لغة افريقية تكتب بالحرف العربي ٠

ج - تجميد الدراسات الإسلامية بل والعربية في اطار من الاستشراق أو الأنثروبولوجيا بل وجعلت مصادر هذين العلمين الغربيين هي مصادر المعرفة الرئيسية للمثقف الافريقي عن الاسلام والعرب ٠

د - أدت الاجراءات المادية للإدارة الاستعمارية الجديدة الى شل الاتصال المادي نفسه ورغم تسلل الآلاف من أبناء هذه المستعمرات الى الجامعات العربية الإسلامية الا أنهم كانوا ممنوعين من العودة ليوصلوا أماكنهم المناسبة في بلادهم الا في أضيق الحدود وكان عليهم انتظار الاستقلال لترى بعض آثارهم أخذة في التحقق الآن ٠

هـ - أدى قصر تعليم معظم أبناء الدول الافريقية والآسيوية على التعليم الديني في الدول العربية نتيجة الافتقار الى خطة شاملة في هذا المجال الى عدم تملكهم لأدوات النفوذ الجديدة في المجتمعات المستقلة حديثاً وهي المعرفة بالعلوم والتكنولوجيا العصرية فعاد معظمهم ليحتل موقعه في البيئة التقليدية دون مساهمة فعالة في الدولة الجديدة ٠

لقد فتحت موجة التحرر الوطني والاستقلال أفاقاً جديدة وواسعة لتعاون بلدان آسيا وافريقيا وأمريكا اللاتينية فيما بينها وبرز دور البلدان العربية والإسلامية على وجه الخصوص في هذا المجال نتيجة الهياكل التنظيمية الخاصة التي اتخذتها علاقات البلدان العربية الإسلامية (الجامعة العربية - المؤتمر الإسلامي) وما تبع ذلك من ظاهرة التعاون العربي الافريقي بوجه خاص ٠

ولقد وجدت الثقافة العربية والإسلامية نفسها أمام عدة حقائق جديدة في بلدان إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية نتيجة تفجر قضايا الهوية الثقافية وحقوق الإنسان وديمقراطية التعليم وغيرها من القضايا التي وضعت النخب والسلطات الثقافية أمام مسؤولياتها فتبلورت الأوضاع التالية :

أ - تطلع بلدان الثقافة الإسلامية كليا أو جزئيا الى إعادة دراسة هذه الثقافة من خلال علاقة مسؤولة بالعالم العربي والإسلامي وهنا نشأت الحاجة الى انشاء جامعة اسلامية كاملة مثلما حدث في باكستان والهند ومع بلدان الساحل الأفريقي (النيجر - مالي السنغال) أو تشجيع الطابع الإسلامي لبعض الجامعات مثل جامعة سوكونو ومايدوجري وكانو وأحمدو بللو في نيجيريا •

ب - لجوء بعض البلدان الأخرى الى انشاء أقسام للدراسات الإسلامية أو تطوير ما نشأ منها على أساس استشرافي أو انشاء أقسام للغة العربية في البلدان التي ارتبطت ثقافتها الوطنية بالثقافات العربية في فترة من فترات (تنزانيا - أوغندا - إثيوبيا غانا ...)

ج - انشاء معاهد عربية أو إسلامية خاصة يصل بعضها لمستوى المعهد الجامعي حين توجد الجاليات العربية أو أقليات إسلامية مؤثرة لكنها معزولة نسبيا عن العالم العربي والإسلامي (دول أمريكا اللاتينية - دول شرق إفريقيا) •

ولقد أدى تطور حركة الروابط والمؤتمرات الإسلامية من جهة وظاهرة التعاون العربي الإفريقي من جهة أخرى ونمو ظاهرة التعاون الدولي بوجه عام في ظروف نمو اقتصادي عالمي يتسم بالتداخل والاعتماد المتبادل الى اتساع ملحوظ في دائرة الدراسات الإسلامية وحركة تعليم العربية شملت بأشكال مختلفة دول الغرب ودول العالم الثالث بالقارات الثلاث •

ومن هنا يتضخم الاحساس بالمسؤولية لدى المسؤولين عن الثقافة والتعليم في الوطن العربي للقيام بدورهم التاريخي • وأبرز ما يبدو هذا الدور المباشر في مجال التعليم العالي الذي يبني الاطارات القيادية للمجتمع ويشرف على مؤسسات تدريب المعلمين ويقرر المناهج التربوية للمراحل التعليمية الأخرى ويمارس سياسات الاتصال الثقافي بالثقافات والعصارات المختلفة وفق حاجاته الملحة •

وقد كشفت الدراسات التي قامت بها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم لبعض المواقع الإفريقية والآسيوية عن طريق وفود المسح الثقافي وبعض البحوث المتخصصة فضلا عن نتائج الممارسة العملية لعلاقات المنظمة مع بعض الجامعات الإفريقية والآسيوية وأمريكا اللاتينية أن أبرز مشكلات التعاون بين الدول العربية والإسلامية مع الدول حديثة الاستقلال المتطلعة لربط علاقات ثقافية معنا خاصة في مجال التعليم العالي كالآتي :

أ - لا تتوفر للجامعات الافريقية هيئات التدريس المناسبة في مجال الثقافة العربية والاسلامية نتيجة ندرة المنح الدراسية المقدمة في مجال الدراسات العليا من قبل الدول العربية ولاعداد الاساتذة في تخصصات مناسبة . وفي بلد كنيجريا حيث تقوم عشر جامعات في الشمال المسلم الراغم في تعلم العربية والشريعة لم يتخرج بالجامعات العربية بدرجة الماجستير او الدكتوراه أكثر مما يمكن عده على أصابع اليد الواحدة .

ب - يرتبط بذلك مشكلة توفر الاساتذة العرب الراغبين في العمل بالبلدان الافريقية حتى حينما تستطيع هذه البلدان دفع مرتباتهم وذلك نتيجة الاغراء المادي لهؤلاء الاساتذة في الدول العربية الأخرى الفنية .

ج - ومع الاضطرار لتقديم اللغة العربية والدراسات الاسلامية في اقسام موحدة كما يحدث في عدد من دول غرب افريقيا فان هذه المواد يقوم بتدريسها أبناء دول لا تتحدث العربية فتسود بذلك الانجليزية او الفرنسية اداة للاتصال وتدرس الشريعة وحتى قواعد العربية أحيانا باللغة الأجنبية وعبر كتبالمستشرقين الانثروبولوجيين.

د - وحين يتخرج بعض الطلاب العارفين بالعربية من جامعاتهم فانهم لا يجدون فرصة التعرف على العربية في بيئتها الحضارية مباشرة مثلما يفعل خريجو أقسام الفرنسية والالمانية والانجليزية الى درجة تهدد باغلاق قسم اللغة العربية بجامعة دكاكر نتيجة عدم اقبال الطلاب على القسم أمام اغراء الأقسام الأخرى .

هـ - وحيث يعزى الاساتذة العرب عن العمل في الجامعات الافريقية فاننا نفتقد فرصة توصيل الجهد العربي الحضاري في مختلف العلوم والفنون فقد لا تكون اللغة العربية هي الأداة المباشرة لنقل الثقافة وربط العلاقات بقدر ما يكون العنصر البشري ممثلا في الاساتذة الذين يكتسبون الخبرة الجديدة بدورهم من هذه المجتمعات ليكونوا اداة اتصال بينها وبين مجتمعاتهم وفي نفس الوقت لا تقدم الجامعات العربية فرصا وافرة لاستدعاء الاساتذة الافريقيين في تخصصات مختلفة ليكتسبوا ويتناقلوا الخبرة واللغة أيضا بينما المعروف أن هناك اساتذة مبرزين في كافة المجالات في الجامعات الافريقية والاسيوية كما أن بعض الجامعات العربية ما زالت تدرس باللغات الأجنبية التي يجيدها هؤلاء الاساتذة .

و - وهناك مشكلة البرامج التعليمية المتقنة والمعصرية في تعليم العربية والاسلاميات والتي يمكن أن تيسر قرار تعليم العربية والاتصال بالمعلم العربي والاسلامي نتيجة نقص توجيه الخبرات العرب الى هذه المناطق خاصة وانه يرتبط بذلك نقص الكتاب العربي الجامعي والمدرس وعدم توفر المكتبات العربية الشاملة في الجامعات الافريقية مما يجعلهم يمشون حتى الآن في اطار موروثهم من الكتب القديمة فلا يتيسر لهم متابعة الشاغل بلغه العصر الميسرة .

ز - وهناك مشكلة قائمة في التحاق الطلاب الافريقيين بالجامعات العربية وهي قائمة في العالم الثالث عامة ، تلك هي مشكلة معادلة الشهادات سواء للالتحاق بالجامعة أو الدراسات العليا . ولذا اتجه الافريقيون الى توقيع اتفاقية موحدة لهذا الغرض ، ولم يقيم الجهد العربي بعد بدراسة هذه المشكلة في الوقت الذي لا تقدم فيه الجامعات العربية تسهيلات ملحوظة في هذا المجال .

ح - ثمة مشكلة تتعلق بمدى معرفة البلدان العربية بالواقع الثقافي والحضاري لبلدان العالم الثالث الأخرى وخاصة الافريقية وقد سجل كثير من المثقفين الأفارقة ملاحظتهم في هذا الصدد بأكثر من أسلوب خاصة مع نمو حركة التعاون العربي الافريقي اذ ليس في العالم العربي أكثر من معهدين على المستوى الجامعي للدراسات الافريقية اللهم الا بعض وحدات صغيرة أخرى في مراكز للبحوث متنوعة الاهتمام أو أن تقوم دراسة الواقع الافريقي في اطار دراسة العلاقات الدولية ، ولا يوفر ذلك بالطبع أطراً عربية كافية عارفة بهذه المواقع الهامة لتطور علاقاتنا الثقافية الخارجية خاصة مع عدم الاقبال الذي أشرنا اليه على العمل أو الدراسة في البلدان الافريقية .

ويرتبط بذلك بالطبع عدم دراسة اللغات الافريقية الكبرى في جامعاتنا ضمن دراساتنا للغات الأجنبية الأوروبية فكيف يمكن إذن توجيه تعاوننا وعلاقاتنا ومساعدتنا اذ نفتقدنا معرفة عميقة بهذا الواقع أولفة التعامل معه ، وكيف نطمح أن تميد وصل العربية بالسواحلية أو الهوسا أو الفولانية عن طريق الخط العربي اذا لم تدرس هذه اللغات وتراثها الضخم من المخطوطات المحفوظة حتى الآن . ومشكلات تدوينها وتعليمها الخ . وكيف سنحقق تعاوناً وثيقاً بالنسبة لقضايانا القومية الكبرى مع شركائنا في نفس المشكلات اذا لم يشعروا بالتعامل المتكافئ وباحترام ثقافتهم ولغاتهم وحضاراتهم بدراساتها في بلادنا وتأكيد حضورها في مجتمعاتنا مثل غيرها من الثقافات واللغات السائدة .

ط - أما المشكلة الأكثر تعويقاً في هذا المجال فهي مشكلة تمويل مشروعات التعاون والتبادل الثقافي ، وخاصة ما طرح منها بالفعل للتنفيذ . ان المشكلات السابق التعرض لها هنا انما يرجع معظم العجز في مواجهتها الى نقص تمويل الحلول المطروحة لا الى عدم المعرفة بطبيعتها وحجمها .

ولقد تأكد للجميع الآن أن التعاون السياسي والاقتصادي لا بد له من قاعدة ثقافية يعتبر التعليم أحد أسسها الأولى وأصبح الاستثمار في التعليم والثقافة جزءاً من خطط التنمية الاقتصادية والاجتماعية نفسها لعلاقته بتنمية الموارد البشرية ولذا فاننا ننصوّر أن مسؤولية تمويل مشروعات التعاون الثقافي الكبرى هي مسؤولية الدول والمؤسسات الاقتصادية العربية وهناك مشروعات كبيرة سوف يرد ذكرها مع اتحاد الجامعات الافريقية وفي كينيا ونيجيريا وباكستان أي على المستوى العام أو الشئاني تحتاج الى تمويل أكبر من الامكانيات المحدودة المتاحة وذلك لتوفير الأساتذة والمعلمين والمنح الدراسية والمكتبات

المتخصصة وانشاء بعض المؤسسات التعليمية لصالح اللغة والثقافة العربيتين مثل الأقسام الخاصة بالجامعات أو معاهد المعلمين فثحتاج كلها لتنسيق الطاقات العربية لتمويلها ودفع عملية تحقيقها .

□ بعض ملامح الجهود العربية في مواجهة هذه المشكلات :

لا يمكننا القول بأن قضية التعاون الثقافي الخارجي وخاصة تجاه الدول الافريقية والآسيوية قد غابت عن الوعي العربي في المرحلة الحديثة من التاريخ العربي وما قصدنا من عرض المشكلات السابقة قبل التمرض للجهود القائمة في الميدان الا للتذكير بأن هذه الجهود لم تستجب بمد للاحتياجات الكبيرة التي يطرحها واقع العلاقات الثقافية العربية الخارجية كما ان بعض هذه الجهود ما زال في طور التولد بينما الاحتياجات في حالة تضخم وتحتاج الى مواجهة عاجلة .

ولقد كان ثمة جهود مبكرة اضطلعت بها بعض البلدان العربية مع موجة الاستقلال في العالم الثالث بل وقبل ذلك أحيانا ، ولا يغيب في هذا الصدد دور الأزهر وجامعات القيروان والزيتونة والملك عبد العزيز ومعهد بخت الرضا ولكننا لا بد أن نشير أنها جهود قامت على الحضور الطوعي في الغالب لطلاب العلم الذين جذبتهم الدراسة الدينية في غالب الأحوال ولم تخضع المنح الدراسية المديدة التي وفرتها هذه المؤسسات لخطط محددة تستجيب للاحتياجات القائمة في تلك المجتمعات وقد تكون الصورة قد تغيرت نسبيا في أعقاب الستينات ومع نمو الجامعات العربية نفسها بحيث تنوع مجال تقديم المنح الدراسية في مجالات العلوم الحديثة المختلفة ولكن ذلك ما زال يتم على نطاق ضيق رغم التنوع القائم في نظم التعليم في العالم العربي بما يمكن أن يستجيب للاحتياجات المتنوعة بدورها من قبل الدول النامية .

ولنستعرض في عجالة بعض الجهود القائمة وآثارها وخاصة على المستوى الجماعي حتى يمكننا أن ننتهي الى بعض التوصيات بعد ذلك لتطوير نتائجها :

١ - لقد أدى تطور حركة التعاون العربي الافريقي الى انشاء « صندوق المعونة الفنية للدول الافريقية والعربية » في اطار عنيينا الجامعة العربية وبدأ الصندوق يعاون في قضايا التعريب بالوطن العربي نفسه من جهة وبعض المساعدات للجامعات الافريقية من جهة أخرى بتمويل مرتبات بعض الاساتذة في ضوء خطة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في هذا الصدد .

ولكن سرعان ما أدى تضرر الظروف المالية للصندوق الى شل هذه الخطط جميعا بل ويهددها بالتوقف بما لم يمكن معه تطوير عمله في مجال المساعدة لاعداد هيئات التدريس الافريقية بتوفير منح دراسية لمستوى الدراسات العليا .

٢ - دخلت منظمة المؤتمر الاسلامي مجال العمل الافريقي على المستوى الجامعي دعما لجهود ثنائية معروفة في هذا الصدد الا أن المخصصات الكبيرة التي رصدت في هذا

المجال انصبت على اقامة مشروع جامعة اسلامية في نيامي بالنيجر ذات طابع خاص في النهاية كما أن مشروع الجامعة الأخرى في كمبالا لم يتجدد بعد .

٣ - أنشأت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم جهازاً خاصاً للتعاون الدولي لتنمية الثقافة العربية الإسلامية يستهدف ضمن أعماله توفير بعض الأساتذة لأقسام اللغة العربية والدراسات الإسلامية بالجامعات الأفريقية وتقديم المنح الدراسية على مستوى الدراسات العليا مساهمة في خلق أطر للجامعات الأفريقية .

وقد أدت اتصالات المنظمة بعدد من الجامعات التي تطلتها جميعاً لخدمات من هذا القبيل فلم يقتصر الأمر على قسم اللغة العربية بجامعة كينيا بل إن لدى جهاز التعاون الدولي طلبات لافتتاح أو دعم أقسام اللغة العربية بجامعة مأكارييري بأوغندا وجامعة دار السلام بتنزانيا وجامعة دكاكر بالسنگال وجامعة ليجون بفانا فضلاً عن حوالي عشر جامعات في نيجيريا أنشأت أقساماً للدراسات العربية والإسلامية وتمرب عن شديد حاجتها لمعاونة المنظمة .

وفي حدود الميزانية المحددة المخصصة لجهاز التعاون الدولي فإنه مع العمل على توفير بعض الأساتذة لهذه الأقسام فإنه سارع بإرسال مكتبة عربية نمطية من حوالي ١٠٠٠ كتاب لكل منها ويعمل على تزويد بعضها بالأدوات التعليمية الحديثة وبخبراء المناهج لكن ذلك كله يتطلب أموالاً أكبر ومشروعات كبيرة ومشتركة للنهوض بهذا العبء .

٤ - وقد أقامت المنظمة أيضاً علاقات وثيقة مع اتحاد الجامعات الأفريقية الذي تقوم رسالته أساساً على المساعدة في توفير هيئة تدريس مناسبة بالجامعات الأفريقية عن طريق توفير المنح وإعادة تأهيل الأساتذة وعقد الندوات لتوحيد مناهج البرامج الخ . وأعلنت المنظمة مع الاتحاد مشروعاً كبيراً لأعداد حوالي ٤٥ أستاذاً أفريقياً يؤهلون بالجامعات العربية ليعودوا رسل الأخوة والتعاون الحقيقي وكان أمل المنظمة أن تلقى الدعم المالي لهذا المشروع الكبير من قبل صندوق المعونة الفنية بالجامعة العربية في إطار تنمية التعاون العربي الأفريقي ، وللأسف يواجه هذا المشروع الحيوي بنكسة المصادر المالية للصندوق وتهديده بالتوقف .

٥ - وقعت المنظمة اتفاقية مع المعهد الثقافي الأفريقي بدكاكر وهو يعتبر منظمة كبرى تضم أكثر من عشرين دولة أفريقية لتنسيق السياسات الثقافية وتوحيد مفاهيم التربية وتنمية الخبرة العلمية الأفريقية وتبادلها ويتطلب تطبيق مثل هذه الاتفاقية وتوسيع دائرة التبادل عن طريق المنظمة والمعهد إلى تكاليف عالية لا نعتقد أنها تتوفر للمنظمة إلا إذا أضيفت إليها الجهود الشائبة الراعية بأهمية ذلك .

٦ - تقوم المنظمة في كل من الباكستان وكينيا بمشاريع نموذجية لتأهيل المعلمين لتدريس العربية تتعاون خلالها مع جامعة العلامة أقبال من جهة ومع أساتذة قسم اللغة العربية بجامعة نيروبي والمجلس الأعلى لمسلمي كينيا من جهة أخرى ويستهدف المشروع الباكستاني تدريب حوالي ١٠ آلاف معلم للعربية إذا توفرت له الميزانية المطلوبة

(حوالي 5 مليون دولار) رغم أن المنظمة بذاته فعلا بإمكانياتها المحدودة • وبالمثل تفعل مع كينيا ويجري دراسة مشروع واسع مع الجامعات النيجيرية لتحقيق نفس الهدف مستفيدين من روح جديدة في هذه الجامعات لخدمة البيئة التعليمية والثقافية بدخول مجال تأهيل معلمي العربية حيث اكتشف وفد المنظمة الى نيجيريا وجود حوالي ١٠ آلاف معلم للعربية في المدارس القرآنية ومختلف مراحل التعليم دون اعداد علمي وتربوي مناسب •

٧ - دخلت المنظمة ممثلة للجامعة العربية في اتفاق مع منظمة الوحدة الافريقية لانشاء المعهد الثقافي العربي الافريقي وقد وافق مجلس المنظمة ومجلس الجامعة العربية على الاتفاقية وهي في انتظار موافقة مجلس القمة الافريقي • ويستهدف المشروع ضمن برامجه توفير المنح الدراسية وتدريب الجامعيين وعقد الندوات لتوحيد المفاهيم الثقافية والتربوية وتنظيم تبادل الأساتذة والخبراء والمشروع لا تقل نفقاته الأولية المقدرة عن ١٠ ملايين دولار اذ يعتبر مركزاً للعمل الجامعي العربي والافريقي معا ويمكن أن تصب فيه جهود اتحاد الجامعات العربية والافريقية على السواء وسيكون المشروع قاعدة لتنسيق الجهود الثنائية ومركزاً لأبحاث ودراسات في مجال الثقافة العربية - الافريقية •

□ خاتمة ومقترحات :

لعل الصورة أن تكون قد اتضحت بشأن الحاجة الى دعم التعاون الثقافي الخارجي بالتركيز على مجال التعليم العالي عامة ودور الجامعات بوجه خاص ، كما أننا عنيينا هنا بتركيز هذا الدور نسبياً في مجال الثقافة العربية والاسلامية الذي تستطيع البلدان العربية أن تقدم فيه الكثير • ولقد بدأ من خلال العرض السابق مدى استعداد الأطراف الأخرى للتعاون بقبول عناصره العربية هذه حيث تفتح وتدعم أقسام اللغة العربية والاسلامية وحيث يضطرون بسبب النقص الى الاستعانة بمن يقدم برامجها باللغات الأجنبية الأخرى متعرضين لآثار سلبية غير خافية لهذا الاسلوب •

وقلنا ان جهوداً فردية قائمة لا يمكن اغفالها مثل الجهود التاريخية التي رسخت هذه الاحتياجات وهو درس في ذاته باعتبار أن ما يتم اليوم سيصير تاريخاً في المستقبل لنا أو علينا •

وتعرضنا لجهود بعض المنظمات العربية والاسلامية والدور الذي تقوم به المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في حدود إمكانياتها المتواضعة والمشروعات الطموحة التي تطرحها لو تحقق لها المون الصحيح •

ولعل كشف عناصر الصورة هذا وما عرضناه من مشكلات يتعرض لها الواقع الافريقي والآسيوي واحتياجات يلح في طلبها تحت أكثر من فترة من هذه الورقة أن يوصي تلقائياً

بنوع المقترحات الواجب النظر فيها لدعم هذه العلاقات الثقافية الضرورية . . ومع ذلك فإنه لا بأس من إبراز أهم هذه المقترحات الواردة ضمناً في البحث على النحو الآتي :

١ - لمواجهة المشكلة الملحة بالنسبة لأساتذة الجامعة في إفريقيا خاصة في مجال تعليم العربية والدراسات الإسلامية يتطلب الأمر توفير حوالي ٢٠ أستاذاً للغة العربية والدراسات الإسلامية للعام الدراسي ١٩٨٥/٨٤ وفي نفس الوقت فإن الأمر يتطلب توفير ٤٠ منحة للدراسات العليا في مجال الثقافة العربية والإسلامية لأعدادهم ليصبحوا هيئة تدريس معلية لهذا التخصص في أقرب وقت .

ويمكن لتيسير التعاون في هذا المجال أن نشير إلى أن دولة مثل نيجيريا تدفع مرتبات معادلة للمرتبات المعلية ويصبح على الدولة مقدمة العون أن تدفع فارق المرتب وهنا يمكن أن يكون نظام تفريغ الأساتذة لسنة أو أكثر بمرتباتهم العربية معاوناً في هذا الصدد كما قد يكون نظام تبادل الأساتذة معاوناً على دفع المشروع مع بعض الجامعات .

٢ - يحتاج طلاب أقسام الدراسات العربية والإسلامية إلى التشجيع عن طريق توفير المنح للبارزين منهم من جهة واستضافة طلاب هذه الأقسام بالجامعات العربية فترات الاجازات لمعيشة البيئة العربية لبعض الوقت تنمية للفتهم .

٣ - يحتاج مشروع اتحاد الجامعات الإفريقية لتأهيل حوالي ٥٠ أستاذاً في مختلف التخصصات بالجامعات العربية أن تتحملة مختلف الجامعات حيث تبلغ تكاليفه بالنسبة لهيئة واحدة كصندوق المعونة الفنية حوالي مليون دولار وهنا تأتي أهمية التنسيق فيما بين الجامعات العربية لإنجاز الخطة أو دفع الدوائر المعنية بدفع مخصصاتها للصندوق لتحقيق نفس الغرض .

٤ - تتوقع الجامعات الإفريقية والآسيوية وبعض جامعات أمريكا اللاتينية حيث توجد جاليات عربية كبيرة أن ترفدها الجامعات العربية بانتاجها من الكتب والبحوث ليطلع الباحث الإفريقي القارئ للعربية على نتاج الجهد الثقافي والفكري العربي .

٥ - كما تحتاج معاهد التربية التابعة لهذه الجامعات إلى خبراء في المناهج التربوية خاصة بالنسبة لأقسام اللغة العربية والدراسات الإسلامية ومكتبات مدرسية متخصصة وكتب تعليمية معدة علمياً لهذا الغرض .

٦ - وفي نفس الوقت فإن وزارات التعليم العالي بالوطن العربي لابد وأن تشرع على وجه السرعة في دراسة مشكلة معادلة الشهادات الإفريقية وأن تضع اتفاقية معادلة الشهادات الإفريقية موضع النظر . حتى لا يستغرق الحاق الطالب الإفريقي بأحدى الجامعات العربية ، ذلك الجهد السذي ببذله حالياً . وحتى يتحقق ذلك فإنه لا بد من إصدار توجيهات بتيسير الحاق الطلاب الإفريقيين بالجامعات ومراعاة ظروف التعليم الصعبة في عدد من البلدان حديثة الاستقلال .

٧ - حيث لا يمكن إقامة تعاون ثقافي خارجي دون معرفة معمقة بواقع هذا العالم الخارجي خاصة المحيط بنا والقريب منا فإن الأمر يستوجب التوصية بإنشاء معاهد الدراسات الإفريقية والآسيوية بالجامعات العربية المختلفة للتعرف على حضارات هذه الشعوب وأدابها والتعمق في فهم مشكلاتها كما يتطلب الأمر إنشاء أقسام للغات الإفريقية والآسيوية لخلق جيل من الخريجين العارفين بثقافة هذه البلدان ولا يعقل أن يكون جزء كبير من العالم العربي وسكانه على أرض القارة الإفريقية ولا توجد مراكز للدراسات أو اللغات في جامعات الدول العربية . وهذا النقص الملحوظ أصبح موضع تلميح المثقفين والمسؤولين الإفريقيين الذين نطالبهم بالتعاون ودراسة اللغة والثقافة العربيتين .

٨ - وقد يكون مشروع « الجامعة » العربية للدراسات العليا والبحث العلمي فرصة لتضمين أهدافها وبرامجها بعض مسؤوليات التعاون مع الجامعات الإفريقية والعربية في مجال أعداد اطارات هيئة التدريس عن طريق المنح الدراسية المتخصصة وكذا أعداد متخصصين عرب في الشؤون الإفريقية والآسيوية بإيفاد الشباب العربي الى مختلف الجامعات الإفريقية التي يحظى عدد منها بتقدير علمي معروف ، ولذا نقترح أن تتضمن « أهداف الجامعة » هذا البعد الخاص بدورها مع العالم الخارجي حيث يبدو غائباً بين الأهداف في المشروع المطروح .

الأستاذ حلمي شعراوي

الخبر بجهاز تنمية الثقافة العربية الإسلامية

في الخارج بالتنظيم العربية للترية والثقافة والعلوم



مسرحية بنات يعرب

رضا صافي

الراوي : « من وراء الستار » : قال الراوي يا سادة يا كرام ، في السنة الخامسة عشرة للهجرة افتتح القائد سعد بن أبي وقاص مدينة - القادسية - ، وهي قريب من موقع - الكوفة - اليوم ، وأقام فيها شهرين حتى اطمأن الى ثبات قدم العرب المسلمين فيها وفيما حولها من قرى وداكر ، ثم سال الخليفة عمر بن الخطاب عما يفعله ، فأمره بأن يخلف النساء والعيال عند نهر قريب منها يسمى - المتيق - ، ويسير بالجيش الى المدائن - مدائن كسرى - لفتحها . ففعل . وكانت صلته بنساء المتيق ما تنقطع ، فهو يوالي رسله اليهن ، يتفقدون شؤونهن ، ويحملون اليهن ما يحتجنه من مؤن ومحتاج . وطال الزمن على أولئك النسوة ، وهن فارغات من أي عمل ، حتى سئمن حياة الفراغ هذه ، وأصبحن يفكرن في الخلاص منها . وما نحن الآن مهمن نشهد جلستهن الحاسمة في هذا الشأن .

« ويفتح الستار فوراً »

المنظر : « مجموعة من النساء العربيات ، يلوح من خلفهن أطناب بيوت من الشعر ، وهن يتلهين ببعض الأشغال اليدوية : واحدة تنفش صوفاً ، وأخرى تغزله ، وثالثة تضفرفه ، ورابعة ترتق ثوباً ، وخامسة تطرز منديلاً ... »

رياء : كيف أصبحتن اليوم يا أخواتي ؟

دهماء : « تبدو كأنها أكبرهن سناً » على أوفى حال من السأم والضجر من هذه الحياة الفارغة العجفاء .

ريحانة : اي والله ، لقد كاد السأم يخنقنا ، والفراغ يشل أطرافنا .

بنانه : وكدنا والله نشبه النعم ، ما لنا من هم الا الرعي والمراح .

- دوره : ويا ليت لنا منها ما يطربنا نغاؤه أو يسلينا حُلْبِه •
- ريسا : وما حيلتنا في هذا ، وهو رأي أمير المؤمنين ؟
- دهماء : نعم هو رأيهِ وعلينا طاعته ، ولكن هل جاءه علم ما نمانيه من ضيق وملل ؟!
- ريحانة : وما عساه يصنع لو علم ؟
- بنانه : ليس من شك في أنه سيجد لنا مخرجاً منه •
- دوره : « تلثفت نحو الجهة التي تظهر منها أطناب البيوت ، هذه أختنا أزده بنت الحارث مقبلة علينا ، ولعل لديها رأياً ، فاني لأعرفها أشدنا ضيقاً بما نحن عليه •
- أزده : « تدخل متمهلة السلام عليكين ، ونعم صباحكن •
- الجميع : « ينهضن » وعليك السلام والرحمة يا بنت الحارث •
- أزده : كيف أصبحتين ؟ وفيهم تتداولن ؟ فاني لالبح على وجوهكن أمارات الاهتمام ا
- ريسا : كنا نتشاكى ما صرنا اليه من وحشة وانقباض صدور ، نتيجة لهذه الحياة الفارغة الرتيبة التي فرضت علينا في هذا المخيم النائي •
- أزده : وهل خرجتن برأي ؟؟
- دهماء : تمنينا لو يعرف أمير المؤمنين حالنا فيجد لنا مخرجاً منها •
- أزده : ولكنه انما أراد لنا الراحة والسلامة حين أمر بشأننا بما أمر •
- ريحانة : نعم • ولكنه لو عرف أن تلك الراحة قد أضنتنا لأعاد نظراً فيما أبرم •
- بنانه : ولو ذكر أنه قد أجحف بنا حين اختار لنا السلامة لأنصفنا ، وهو المتصف العادل •
- أزده : أجحف بنا ؟ وكيف ؟
- بنانه : حرمننا القيام بنصيبنا من فرض الجهاد •
- أزده : هذا هو الحق يا بنانه • وما هنا جوهر الأمر • اننا نقيم هنا سالمات رافهات ، ورجالنا وأبنائنا يقاسون الأهوال من دوننا ، ويصطلون بنيران الحرب ، ويكابدون ويلاتها • وهذا منتهى الاجحاف بنا والغبن لنا •
- دوره : فما عسانا نفعل اذن ؟
- أزده : لو قبلتن رأيي للحقنا بهم وقمنا بواجبنا الى جانبهم •
- دهماء : هذا ، والله هو الرأي • وما أحرانا بالمبادرة الى تنفيذه •
- بنانه : أجل والله • وانه للعار المخزي أن يصدق علينا اسم الخوالف •
- ريسا : وأمر الخليفة ، يا أخواتي ؟ ورأي قومنا فيه ؟؟
- أزده : أما الخليفة فانه لن ينكر علينا ممارستنا فرضاً نحن والرجال فيه سواء ، اذا هو وثق بصدق عزيمتنا وحسن بلائنا • وأما قومنا فعسى أن ينالهم من لحاقنا بهم ما تقرّ به عيونهم •



ريحانة : اذن ، فلنمرّفهم عزمنا هذا ، حتى لا يرتابوا اذا طلع عليهم غبار ركبتنا •
أزده : كلا ، بل ان مفاجأتنا لهم ستكون أعود بالفائدة عليهم • فاني لأقدر أن هذا
الغبار سيخدع الأعداء ، فيحسبوننا نجدة جديدة للقوم ، فتغن عزائمهم
وتضطرب صفوفهم ويولون الأدبار أو يلقون بأيديهم الى الاسار •
دوره : لنعم ما رأيت يا أزده • وما أحرك بأن تقودينا الى ميادين القتال ومعترك
الأبطال !

الجميع : نعم نعم • الى ساحات الجهاد • وعاشت القائدة أزده بنت الحارث بن ككده •
أزده : يصدق عزائمك سننال الظفر ان شاء الله • فهيا هيا نقوّض خيامنا ونسر
على بركات الله •

الجميع : « يتجهن نحو الخيام ، وتشرع واحدة منهن بالهدام والكل يرددن عليها » :

يا مرحباً يا مرحباً

بالمجد تبنيه الظبي

يا مرحباً يا مرحباً

بالموت من حدّ الظبي ...

ريسا : « تلتفت نحو الجهة الثانية من المسرح وترتد الى النسوة » : الحذر الحذر !
فقد أطلع الأفق غباراً كثيفاً •

الجميع : « يتجهن نحو مصدر الغبار » :

دهماء : انها كوكبة من الفرسان ، لا يكاد عددهم يبلغ العشرين • وأخشى أن يكون هناك
سوم أريد بنا •

أزده : لا بأس عليكن أيتها الأخوات • والله لو تعرض لنا جيش العدو بكامله ،
لناجزناه وأذقناه النكال •

ريحانة : كيف لناجزهم وليس في أيدينا سلاح ؟

أزده : عليكن الحجارة ، ترددين بها الفرسان قبل أن يصلوا الينا ، ثم عمد البيوت
تضربن بها عيون الخيل التي تصل الينا ، فتلقي بفرسانها أرضاً ، فننقض
عليهم بالأعمدة ونبيدهم على بكرة أبيهم •

بنانسه : لله درك يا بنت الحارث ، من قائدة محنكة •

أزده : هيا هيا الى الحجارة والعمد ، واني لمحتفظة بمكاني هذا ، أرقب منه حركات
القادمين •

الجميع : « يخرجن من الجهة المؤدية الى الخيام » •

أزده : « تراقب القادمين وتحدو : يا مرحباً يا مرحباً ، والنسوة يرددن عليها من الداخل » •

النسوة : « يرجعن ومعهن عدد آخر من النساء ، وقد حملن أوعية فيها حجارة ، ويبد كل منهن عمود ، وبنانه تحمل عصاً عقدت عليها خماراً بشكل علم ، وهن يهزجن بالنشيد ويهززن الممد » .

بنانه : « لأزده ، اليك راية النساء أيتها القائدة !
أزده : « تتناول الراية » بخ بخ راية المجد والشرف ! لأدفعن عنها الأذى بنفسي ، ولأفدينها بروحي !

الجميع : عاشت القائدة وعزّ العلم !
أزده : وإذا فزت بالشهادة ، فاجعلنها كفني ، ولتكن القيادة لأختكن هذه التي حملتها الي .

ريسا : أرى الفرسان قد اقتربوا منا ، وكأنهم قافلة ميرة لا سرية حرب ، فهذا قطار من الابل يتلوهم .

أزده : بادرنهم بالحجارة ، مهما يكن أمرهم .

الجميع : « يأخذن برشق العجارة في جهة القادمين وهن يهزجن ، » .

دهماء : أرى الفرسان قد حادوا عن مرمى حجارتنا .

ريحانة : كاني بهم يرتدون ثياباً عربية .

بنانه : أخشى أن يكونوا من أعدائنا ، وقد ارتدوا هذه الملابس ليخدعونا بها .

درة : ها هو قائدهم قد انحاز عنهم وأقبل نعنونا رافعاً راية بيضاء .

أزده : أوقفن الرمي ، وأشرعن الممد ، وكن على استعداد !

« يتوقف النسوة عن رمي الحجارة ،

أزده : « تخاطب الفارس المقبل : « مكانك أيها الفارس وترجل !

.

أزده : أزح النقاب عن وجهك لنعرف من أنت .

.

أزده : يا مرحباً بالنسير ! وحياك الله واخوانك . هلم الينا ! « وتخاطب النساء ، :

انهم رسل قومنا ، جاؤوا يفتقدوننا ، فلنحسن استقبالهم .

« يصطف النسوة نصف حلقة ، ويدخل النسير وقد عقد على سيفه منديلاً

أبيض » .

النسير : سلام الله على عقيلات العرب وأمهات الأبطال ! .

الجميع : وعليك السلام والرحمة .

أزده : كيف خلّفت القوم ؟



- النسيير** : على أحسن حال والحمد لله . وهم يرجون أن تكن كذلك ،
- أزده** : أما الأمن والصحة فتأمان بحمد الله ، وأما هدوم النفس وراحة الضمير فلا .
- النسيير** : وعلام لا تهدأ نفوسكن وترتاح ضمائركن ؟
- أزده** : اننا نتحرق شوقاً الى مشاركتكم أهوال الحرب ومشاق القتال ، ونتوق الى مشاطرتكم لذات الطفر وفضل الشهادة . فما بالكم أقمتونا هنا كالأنعام وتركتمونا كالسائمة ، وأنتم تعلمون أن ما كتب عليكم كتب علينا ، وأنكم لستم بأجراً منا على الموت في سبيل الله وأمتنا العربية ١١٩٩
- النسيير** : مرحى لكنّ وبارك الله بكنّ ، وما كان ليحرييات أن يكن الا كما أرى . « يجيل نظره في جمعهم » ما هذا اللواء الممقود ؟ وما هذه العمد المشرعة ١١٩٩
- بنائه** : هذا لواء الجهاد عقدناه لقائدتنا أزده بنته الحارث بن كلده .
- دوره** : وهذه العمد سلاحنا الذي أعدناه لدفع الأذى ورد الكيد حين رابنا أسركم وخشيننا أن تكونوا من جنود الأعداء .
- النسيير** : بخ بخ للبهوات والف مرحى !!
- أزده** : لقد كنا على أهبة اللحاق بكم بعد أن نفذ صبرنا ، وأصبحنا لا نطيق احتمال هذه الحياة اللينة الفارغة .
- النسيير** : يا مرحباً بكن وأهلاً . ولكن هل نسيتم أمر الخليفة بشأنكن ١١٩٩
- أزده** : ما نسيناه قط . ولكننا نرجو أن يحمد بلامنا اذا أتته أنبأؤه ، فيغفر لنا جرأتنا في الاجتهاد لصالح الأمة .
- النسيير** : على مشيئة الله .
- أزده** : أين تمسك الجيوش الآن ؟ وما أخباركم بعدنا ؟؟
- النسيير** : لقد فتح الله على العرب ، فاقتحموا - برس - وبابل - ودانت لهم - نهر شير - أولى مدائن كسرى من الغرب ، وهم الآن على أهبة الزحف على المدائن في الشرق وستدين لهم قريباً بعون الله ، فيدخلون إيوان كسرى ، مكللين بالفوز ، متوجين بالطفر ، وينجز الله وعد نبيه للمؤمنين .
- أزده** : وقائدنا سعد ، كيف حاله ؟ وعسى أن يكون قد تم شفاؤه من المرض الذي ألمّ به في القادسية ؟؟
- النسيير** : لقد استكمل عافيته بحمد الله ، وهو يقود الجيوش ويدير الممارك بما عرف عنه من حنكة وسداد رأي .
- أزده** : نحمد الله على شفاؤه ، ونضرع اليه أن يبارك عمره ، ويجعل النصر مقروناً بلوائه .



النسير : وانه لدائم التفكير بكن ، والعمل على ما فيه راحتكن • وقد أرسلني لأتفقد شؤنكن ، وحملني شيئاً من الفنائم والمؤن • فاذا أذنت دعوت رجالي لأفراغ أحمالهم في البيوت •

أزده : ليس بنا حاجة الى الفنائم والمؤن ، فنحن على أهبة السير الى الميدان كما أسلفت •

دهماء : يا نسير ! كيف خلّفت ولدي همّاماً البجلي ؟؟

النسير : بشراك يا خالة ! فقد كرمه الله بالشهادة بعد أن أبلى في سبيله أحسن البلاء •

دهماء : تزغرد ، لهذا ولدتك يا همام ، والحمد لله الذي شرفني باستشهادك •

بنانه : وأخي صهيب العامري ؟؟

النسير : عهدي به منذ فصلنا من القادسية ، وقد كان في سرية شرحبيل بن السمط • ثم أنبئت أنه أسر على أبواب بابل ، بعد أن عقر جواده في المعركة ، وهو الآن مع الأسرى في المدائن •

بنانه : يا لثارات صهيب ! ولا عشت اذا لم أنقذه من أسره !

الجميع : كلنا عونك يا اختاه •

أزده : « للنسير ، دونكم الخيام لتمكثوا فيها بضعة أيام ، حتى تنالوا قسطاً من الراحة ، فاننا سنمد الليلة ان شام الله • »

النسير : كلا ، بل نسير معاً ، وليس بنا من حاجة الى الراحة • واني عائد الى رفاقي لاعلامهم بعزمنا على الرجيل معاً •

أزده : على بركات الله ، وسنسري مع بزوغ القمر •

النسير : الوداع الآن ، والى اللقائم • يخرج •

أزده : مع اليمن والبركة والسلامة • « للنساء » هيا نقوض الخيام ونشد الأحمال ، ونسال الله العون والمدد •

الجميع : « يتجهن للخروج وهن يهزجن • »

• • • • •

الراوي : « من وراء ستار الختام وهو يفلق بتمهل ، ويبلغ النسوة ميدان المعركة ، وطلّاع

الجيش العربي تحاول عبور نهر - دجلة - سباحاً على الخيول ، للوصول الى

- المدائن - ، والعدو يدفع بجنوده يحاول صدها ، والمركة محتدمة فسوق

صفحة النهر وعلى ضفتيه • وتهرع - بنانة - ، ومعها بعض أخواتها ، الى

الاندماج بمقتحمي النهر ، تبني انقاذ أخيها من الأسر ، ولكنها تصاب بسهم

وهي على أذرع من الضفة الثانية ، فتحمل الى المعسكر لاسماها ، ويتابع أخواتها

تقدمهن حتى يبلغن الضفة مع المجاهدين ، ويندفعن الى مقتل الأسرى

يحررنهم ، وبينهم - صهيب العامري - آخر - بنانة - ، فيقصصن عليه حديث

أخته الجريفة • فيطير اليها حتى يلقاها بحضرة القائد سمد بن أبي وقاص •

ويكون هذا مشهداً مؤثراً من مشاهد معركة - فتح المدائن - •

(نشيد بنات يعرب)

يا مرجبا يا مرجبا بالمجد تبنيه الظبي

★ ★ ★

يا مرجبا يا مرجبا بالموت من حدّ الظبي (١)

★ ★ ★

نحن بنات يعرب اعظم به من نسب
تم علاننا بالنبي زين البطاح والربي
يا مرجبا . . .

★ ★ ★

نحن لبؤات الحمى يابى العلا ان نهضنا
اوطاننا صارت سما بنا فيا عزّ الغبا
يا مرجبا . . .

★ ★ ★

نسمو الى الحق المبين نشد اذر الطامحين
نصوغ اشبال العرين كواكبا وشهبا
يا مرجبا . . .

★ ★ ★

بشرى الهدى بشرعنا بشرى الورى بعدلنا
بشراك يا دنيا بنا نورا يشق الغيها

حمص : رضا صافي

★ ★ ★

١ - يراوح بين الازمتين في اثناء الانشاد .

بيبلوغرافيا الدراسات الخلدونية

مؤلفات ابن خلدون ومصادر دراسته

أعدّها: فريد جحا

١ - مقدمة :

تصادف ، في العام ١٩٨٢ م ، ذكرى مرور /٦٥٠/ عاماً على ولادة العلامة العربي الكبير ابن خلدون ذلك أنه ولد في عام ٧٣٢ هـ / ١٣٣٢ م ، وربما احتفل بهذه المناسبة ، نظراً للمكانة السامية التي يشغلها هذا الفكر ، لا في تاريخ الحضارة العربية فحسب ، بل في تاريخ الحضارة الإنسانية أيضاً .

وقد رغبت في المشاركة بالاحتفال بهذه الذكرى الماضية ، ولذلك قمت هنا بجمع مصادر الدراسات الخلدونية في اللغة العربية ، واللغات غير العربية ، اسهاماً مني في ذلك الاحتفال ، وتمهيداً لما سيأتي من دراسات ستكون على الشكل الآتي :

أ - ترجمة المقال الذي كتبه الدكتور محمد الطالبي عن ابن خلدون في دائرة معارف الاسلام ، الطبعة الحديثة .

وهو مقال جيد جدير بأن يوضع بين أيدي القراء العرب ، نظراً لصعوبة الحصول على دائرة معارف الاسلام باللغات الأجنبية من جهة ، ولتعدد قراءتها باللغتين الفرنسية والانكليزية على الذين لا يتقنون اللغتين هاتين من جهة ثانية .

ب - كتابة مقال عن (الجانبين التعليمي والتربوي في تراث ابن خلدون) ، ذلك ان المقدمة التي مهد بها لتاريخه (العبر) تضم جوانب كثيرة لها صلة بالتربية والتعليم ، وفيها امور لا تزال تحمل قيمتها حتى اليوم .

ج - كتابة مقال بعنوان (الاندلس في حياة ابن خلدون وتراثه) فلقد زار هذا العلامة فردوس العرب في اسبانيا مرتين عازماً على الإقامة فيه متفرغاً للدراسة والتعليم ، ثم أزعجته عنه السعائيات والوشاة ، بعد ان تركت هاتان الزيارتان في حياته ونفسيته وآثاره آثاراً لا تمحى .

د = تنويج ذلك كله ، بفصل يحمل عنوان (مكانة ابن خلدون في تاريخ الحضارتين العربية والانسانية) وهي مكانة سما اليها بما قدم من فلسفة للتاريخ ودراسة للظواهر الاجتماعية، مما حدا بمؤرخي الحضارة وعلمي التاريخ والاجتماع، الى ابراز فلسفته التاريخية ، ومكانته مؤسساً لعلم الاجتماع ، فضلاً عما تضم مقدمته من ابحاث تتناول جميع جوانب الثقافة المعروفة في عصره ، وتجعل المقدمة دائرة معارف حقاً .

ورغبة في تسهيل عمل الذين يريدون ان يدرسوا ابن خلدون ، وجوانب جديدة فيه لم تكن مدروسة من قبل ، رايت ان امهد لذلك : بوضع هذا الثبت الببليوغرافي عن مؤلفات ابن خلدون والابحاث والمقالات والكتب التي درسته .

ان هذا الثبت كما سيرى القارئ طويل ، وعدد ابحاثه وكتبه قد تجاوز الأربعمئة بين مقالة ودراسة وكتاب ، امتدت زمانياً منذ كان ابن خلدون على قيد الحياة ، حتى الشهرين الآخرين من هذا العام ١٩٨١ ، حين صدرت اربعة كتب عنه ، اما مكانياً ، فالذين كتبوا عنه ينتمون الى اكثر دول الارض . ففيهم يابانيون وهنود وباكستانيون واثراك وانكليز واميركان وروس وايطاليون واسبانيون وفرنسيون وسويسريون وهولنديون ، بله الكثيرين من العرب الذين كتبوا عن ابن خلدون وهم كثر ايضاً .

هذا وتبدأ الدراسات الخلدونية منذ كان حياً ، فلقد ترجم له ، وروى شيئاً من شعره واثبت شيئاً من نثره ، صديقه ومعاصره الكاتب والشاعر الشهير لسان الدين بن الخطيب كما قدم لنا هو سيرة حياته الذاتية ملحقه بالجزء السابع من تاريخه بعنوان (التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً) وهي السيرة التي طبعت بعد ذلك في كتاب سنجد اسم محققه فيما يلي من هذا الثبت .

وتتالى الدراسات حول ابن خلدون باللغة العربية بعد ذلك ، ثم ينتبه اليه الاتراك في القرن السابع عشر فيترجمون فصولاً من مقدمته ويدرسونها ، ثم يعرف d'Herbelot الغرب به وبمقدمة تاريخه حين يترجم فصولاً منها وينشرها في (مكتبته الشرقية La Bibliothèque Orientale) وقد صدرت في القرن السابع عشر .

ثم كان القرن التاسع عشر قرن ابن خلدون ، انصح التعمير ، فلقد نشر كاترومير Quatremère المقدمة في ثلاثة اجزاء نشرها علمياً مع تعليقات عليها ، وبدأ بترجمتها الى الفرنسية ومات قبل ان يتم هذه الترجمة فأكملها دوسلان Deslane ، ونشرها في ثلاثة اجزاء مع شروح وتعليقات مفيدة . ان نشر المقدمة وضعها بين ايدي المستشرقين ، وترجمتها وضعتها بين ايدي علماء الاجتماع ، الذين استطاعوا ان يضعوا ابن خلدون في مكانته من تاريخ علم الاجتماع .

وكثرت الدراسات الخلدونية بعد هذا ، وكانت تكثر كلما عرف الناس هذا العلامة الكبير ، والثبت الذي تقدمه اليوم كاملاً تقريباً اكبر دليل على ان ابن خلدون من اكثر اعلامنا من المفكرين والمؤرخين دراسة وبحثاً .

اعتمدنا في صنع هذه (الببليوغرافيا) على ما لدينا من كتب متوفرة في مكتبتنا الخاصة وعلى كتب صنعت هذه الببليوغرافيا قبلنا ، وسرد اسماء هؤلاء بين مصادر الدراسات التالية ...

ولقد افدنا فائدة كبرى من الكتاب الذي نشره عام ١٩٦٢ بمصر الدكتور عبدالرحمن بدوي بمناسبة احتفال معهد العلوم الجنائية والاجتماعية بآبن خلدون في مهرجان شارك فيه علماء كثيرون . وكان اخراج كتاب الدكتور بدوي في جملة ما تم في هذا الاحتفال .

ولقد اكملنا كل ذلك بما صدر عن آبن خلدون ، وبما بلغ علمنا ، بثبت المصادر المسجل في دائرة معارف الاسلام من جهة ، وبما تسر لنا جمعه من كتب الفت في عشر السنوات الأخيرة من جهة ثانية ، بحيث ضمت هذه البيبليوغرافيا ، التي يجدها القارئ بين يديه ، الدراسات الأخيرة التي صدرت في عام ١٩٨١ م .

حلب في الثاني من صفر عام ١٤٠٢ هـ

والتاسع والعشرين من تشرين الثاني عام ١٩٨١ م .

٢ - بيبليوغرافيا الدراسات الخلدونية باللغة العربية :

٢ - مؤلفات آبن خلدون :

- آبن خلدون ، أبو زيد عبد الرحمن ولي الدين ، التعريف بآبن خلدون ، ورحلته غرباً وشرقاً ، تحقيق وتعليق الأستاذ محمد تاووت الطنجي ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥١ .

- كتاب العبر ، وديوان المبتدأ والخبر ، في أيام العرب والعجم والبربر ، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر ، بأشراف الشيخ نصر الهوريني ، في سبعة مجلدات ، بولاق القاهرة ١٢٨٤ هـ - ١٨٦٧ م .

وطبعة بأشراف الأمير شكيب أرسلان ، القاهرة ، ١٩٣٦ م ، جزآن من التاريخ دون المقدمة على الأول منهما تعليقات خاصة .

- أخبار دولة بني الأغلب وصقلية إلى حين استيلاء الفرنج عليها مع ترجمة فرنسية في باريس ١٨٤١ بعناية نوثيل دي فيرجيه Noël des Verger .

- أخبار الفرنج فيما ملكوه من سواحل الشام وثغورها ، وكيف تغلبوا عليها وبداية أمرهم في ذلك ومضاييره ، مع ترجمة لاتينية بعناية تورنبورغ Tornburg ، أو بسالا عام ١٨٤٤ م .

- تاريخ الدول الإسلامية بالمغرب ، وهو القسم الأخير من التاريخ الكبير المسمى بكتاب العبر لآبن خلدون ، اهتني بإزالة الغلط عن نصه ، وبتمحيجه والنظر في طبعه ، البارون دوسلان ، بعد مقابلته على عدة نسخ في دار الطباعة السلطانية بالجزائر ١٨٤٧ - ١٨٥٢ في مجلدين .

- قام تيسنهواسن Tiesenhausen فطبع منه أخبار العقيلين في بطرسبورغ سنة ١٨٥٩ وله طبعة بيروية حديثة ظهر منها حتى اليوم الجزء الأول مشتملاً على المقدمة والمجلد الثاني .

- ترجمة دوسلان الفرنسية لتاريخ البربر ظهرت بباريس سنة ١٩٥٦ في طبعة حديثة .

٣ - المقدمة :

اول من طبعها كاترومير Qatremère في ثلاثة اجزاء بباريس سنة ١٨٥٨ ، وعلى هذه الطبعة بنى دوسلان ترجمته الظاهرة بباريس سنة ١٨٦٢ في ثلاثة مجلدات .

- وظهرت في القاهرة ١٣١١ هـ - ١٨٩٣ م ، وبهامنها سراج الملوك للطرطوشي و ١٣٢٠ - ١٣٢٢ هـ ، وبهامنها (التعريف بابن خلدون) و ١٣٢٧ هـ - ١٩٠٩ م و ١٣٤٨ هـ - ١٩٢٩ م .

- اجلى طبعاتها وابسرها تداولا طبعة بيروت المضبوطة بالشكل الكامل التي ظهرت طبعة ثالثة باشراف الشيخ عبدالله البستاني سنة ١٩٠٠ ، واعيدت طبعاتها ، ومنها اخذت بالزنكوغراف طبعة مصر الاخيرة ، وطبعتم بيروت طبعة حديثة سنة ١٩٥٦ مزودة بالقهارس .

- اشهر الترجمات ، ترجمة دوسلان الفرنسية ، وترجمة روزنثال الانكليزية نيو يورك عام ١٩٥٨ وترجمة صبحي بن شامان التركية ، ولها ترجمة حديثة بقلم يوسف خوري الى اللغة البرتغالية في ثلاثة مجلدات ١٩٥٨-١٩٦٠ .

- والمقدمة، تحقيق الدكتور علي عبدالواحد وافي ، في اربعة اجزاء ، طبعة لجنة البيان العربي ، القاهرة .

٤ - ابن خلدون : لباب المحصل في اصول الدين ، تطوان ١٩٥٢ .

ب - دراسات عن ابن خلدون وراثته باللغة العربية :

٥ - اسماعيل يوسف بن الاحمر : نثر الجمان في نظم نحول الجمان ، مخطوط ، ينظر ع بدوي مؤلفات ابن خلدون - ص ٢٧٢ ، مكتبة جامعة القاهرة .

٦ - الشيخ محمد ابو زهرة : ابن خلدون والفقه والقضاء في اعمال مهرجان ابن خلدون عام ١٩٦٢ - ص ٦١١ .

٧ - ابن اياس : بدائع الزهور في وقائع الدهور ، طبع بولاق ، القاهرة ١٣١١-١٣١٢ هـ ١٨٩٣ - ١٨٩٥ م ، في ثلاثة مجلدات ، ابن خلدون في المجلد الاول .

٨ - ابن تغري بردي : المنهل الصافي والمستوفي الوافي ، مخطوط ، ينظر بدوي - المصدر السابق ص ٢٨٨ .

٩ - ابن حجر العسقلاني : رفع الاصر عن قضاة مصر ، مخطوط بباريس ، بدوي - المصدر السابق ص ٢٧٩ .

١٠ - انباء الغمر في ابناء العمر ، نسخة مصورة بدار الكتب ، بدوي - المصدر السابق - ص ٢٨٥ .

١١ - لسان الدين بن الخطيب : الاحاطة في اخبار غرناطة ، شركة طبع الكتب العربية - مطبعة الموسوي ، القاهرة ، ١٣١٩ هـ .



- ١٢- : اللوحة البدوية في تاريخ الدولة النصرية .
- ١٣- محمود أبو سمر : الاشكاليات التاريخية في علم الاجتماع عند ابن خلدون ، مراجعة كتاب تأليف عبدالمقادر جفلول ، ترجمة فيصل عباس ، في مجلة الفكر العربي - ١ و ٢ - عام ١٩٨١ : ص ٣٥٣-٣٥٧ .
- ١٤- ابن الططقي : الفخري في الاداب السلطانية .
- ١٥- محمد الفاضل بن عاشور : ابن خلدون اول مؤسس لعلم الاجتماع ، بحث في اعمال مهرجان ابن خلدون ١٩٦٢ ، ص ٦٩-٨٣ .
- ١٦- ابن عربشاه : فاكهة الخلفاء ، نشر فرايتاغ ، بون ١٨٣٢-١٨٥٢ ، جزآن في مجلد واحد ، ج ١ ص ١٥١ ، ج ٢ ص ٩٤ .
- ١٧- : عجائب المقدور في نواب تيمور ، طبع عام ١٦٣٦ بالعربية ، ونشرت ترجمته الفرنسية سنة ١٦٥٨ من قبل Pierre-Vattier واللاتينية عام ١٧٦٧ من قبل Samuel Manger .
- ١٨- ابن العماد : شذرات الذهب في اخبار من ذهب ، ج ٢ ، ص ٧٦ و ٧٧ .
- ١٩- محمد أبو ربه : مقالان عن ابن خلدون في مجلة الرسالة القاهرية ، العدد الحادي عشر ، ص ٦٧٥ ، والخامس عشر ، ص ١٠٢٠ من عام ١٩٣٢ .
- ٢٠- علي بن الوردي : منطق ابن خلدون ، القاهرة ١٩٦٢ .
- ٢١- شكيب ارسلان : تاريخ ابن خلدون المسمى بكتاب العبر ، ملحق الجزء الاول ، وفيه تعقيبات لشكيب ارسلان ، القاهرة ١٩٣٦ .
- ٢٢- شفيق الارناؤوط : مقال عن ابن خلدون بمجلة العرفان الصيداوية ، المجلد ٣٠ . ص ٣١٩ و ٣٢١ .
- ٢٣- احمد امين : ظهر الاسلام ، ج ٣ ، ص ٢٢٥-٢٢٨ .
- ٢٤- : تاريخ الفكر الاندلسي ، ص ٢٥٩-٢٦٦ .
- ٢٥- احمد فؤاد الاهواني : مجلة الكتاب القاهرية ، المجلد ١٢ ، ص ٩٠١-٩٠٤ ، والمجلد ١٨ ص ٣٢١-٣٢٤ .
- ٢٦- اعمال مهرجان ابن خلدون : منشورات معهد البحوث الاجتماعية والجنائية ، القاهرة ١٩٦٢ .
- ٢٧- اعمال ملتقى ابن خلدون : ١٤-١٧ فيفري ، شباط ١٩٧٩ بمدينة فاس .
- ٢٨- احمد فؤاد الاهواني : ابن خلدون وتاريخ العلوم ، اعمال مهرجان ابن خلدون ١٩٦٢ .

٢٩- د. عبدالمعز الاهواني: ابن خلدون وتاريخ فن التوشيح والزجل، اعمال مهرجان ابن خلدون ١٩٦٢ ، ص ٤٧٣ .

٣٠- حلمي ضياء اولكن : ابن خلدون منشئ علم الاجتماع (بالفرنسية) في اعمال مهرجان ابن خلدون بالقاهرة ، ١٩٦٢ ، ص ٢٩-٤٠ .

٣١- جمال مرسي بدر : مقال عن ابن خلدون ، الرسالة القاهرية، مجلد ٢١ ، ص ٢١٣-٢١٦ .

٣٢- عبدالرحمن بدوي : مؤلفات ابن خلدون ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٢ .

٣٣- : ابن خلدون وارسطو ، اعمال مهرجان ابن خلدون ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص ١٥٢-١٦٢ .

٣٤- البغدادي : هدية العارفين ، ج ١ ، ص ٢٥٩ .

٣٥- : ايضاح المكنون عن اسامي الكتب والفنون ، ج ٢ ، ص ٢٢٨ .

٣٦- بطرس البستاني الكبير : مقالة ابن خلدون في دائرة المعارف ، ج ١ ، ص ٤٦٠-٤٦٨ ، بيروت ١٨٧٦ .

٣٧- فؤاد افرام البستاني : ابن خلدون في سلسلة الروائع رقم ١٣ و ١٤ و ١٥ ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٢٧ ، طبعة ثانية ١٩٥٠ .

٣٨- : الفلسفة الاجتماعية عند ابن خلدون ، مقال في مجلة المكشوف ، بيروت ، العدد رقم ١٥٠ ، ص ٦ .

٣٩- سابا جيورج بشير : ابن خلدون وتنظيم المدن ، وعلم الاجتماع وفن العمارة ، اعمال مهرجان ابن خلدون ١٩٦٢ .

٤٠- د. محمد البهي : امامة ابن خلدون في المعرفة ، اعمال مهرجان ابن خلدون ١٩٦٢ ، ص ٤١٥ .

٤١- محمد صاحب ييري زادة : ترجم المقدمة الى التركية ومهد لها ، يولاي ١٨٥٧ .

٤٢- محمد رجب البيومي : مجلة الحديث ، السنة السادسة، العدد الخاص عن ابن خلدون.

٤٢- مكرر : مجلة الحج ، المجلد ١٣ ، ص ٢٣٦-٢٤٠ .

٤٣- التنبكتي : نيل الابتهاج ، ص ١٦٩-١٧٠ .

٤٤- التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون ، كلكتا ١٨٥٤-١٨٦٠ .

٤٥- عبدالمعز الثعالبي : ابن خلدون ، حياته وكتبه ، محاضرة القاها في تونس عام ١٩١١ ، ولخصها في المجلة التونسية ، ج ١٨ ، العدد ١٩٧ ، ص ٥٣٢ .

٤٦- : مقال في مجلة العالم الادبي، السنة ٣ ، العدد الرابع ، ص ١٠ و ١١ .

٤٧- شفيق جبري : مقالات عن ابن خلدون في مجلة مجمع اللغة العربية ، المجلد ٢٦ ، ص ٢٧-٢٧٦ و ٤٦٤-٤٦٥ ، المجلد ٢٣ ، ص ١٥٩ ، والمجلد ٢٨ ، ص ١٣٣ .

٤٨- جبرائيل جبور : ابن خلدون ومكانته في تاريخ الفكر ، مجلة الاديب البيروتية ، المجلد الثاني ، العدد ٨ ، الصفحة ٤ .

٤٩- فريد جعسا : الجانبان التعليمي والتربوي في حياة ابن خلدون وتراثه ، مقالة ستشتر في المجلة العربية للتربية ، التي تصدر بتونس عن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم .

٥٠- : ابن خلدون : ترجمة مقال كتبه محمد طالبى لدائرة معارف الاسلام سينشر في مجلة المعرفة الدمشقية .

٥١- : الأندلس في حياة ابن خلدون وتراثه ، مقال ستشره مجلة (اوراق) التي تصدر عن المعهد الاسباني العربي للثقافة بمدريد .

٥٢- : مكانة ابن خلدون في تاريخ الحضارتين العربية والانسانية ، مقال ستشره مجلة (شؤون عربية) التي تصدر عن وحدة المجلات في جامعة الدول العربية .

٥٢- مكرر : مكانة ابن خلدون في تاريخ الحضارتين العربية والانسانية ، كتاب سيصدر في عام ١٩٨٢ . بمناسبة ذكرى مرور ٦٥٠ سنة ميلادية على مولد ابن خلدون .

٥٣- د. عبدالقادر جفول : الاشكاليات التاريخية عند ابن خلدون . دار الحداثة . بيروت ١٩٨١ .

٥٤- لطفي جمعة : تاريخ فلاسفة الاسلام . دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٣٤٥ هـ / ١٩٢٧ م .

٥٥- احمد جودت باشا : المؤرخ التركي الشهير ، ترجم المقدمة الى التركية وطبعت بالاستانة عام ١٨٦٠ .

٥٦- حاجي خليفة : كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون ، ص ٢٧٨ ، ٨٣٥ ، ١١٢٤ ، ١٧٩٥ .

٥٧- مجلة الحديث : العدد التاسع من السنة السادسة . عدد خاص بابن خلدون ١٩٣٢ . بمناسبة الذكرى المئوية السادسة لمولده .

٥٨- طه حسين : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية . كتب بالفرنسية عام ١٩١٧ . وترجم الى العربية من قبل محمد عبدالله عنان ، مطبعة الاعتماد . القاهرة سنة ١٣٤٢ هـ - ١٩٢٥ ميلادية .

٥٩- محمد الخضر حسين : حياة ابن خلدون ومثل من فلسفته الاجتماعية . محاضرة أقيمت في جمعية تعاون افريقية الشمالية بالقاهرة ، مساء الجمعة ٥ صفر ١٣٤٣ هـ . وطبعت في القاهرة سنة ١٣٤٣ هـ .

٦٠- ساطع الحصري : دراسات عن مقدمة ابن خلدون . الطبعة الثانية موسعة ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٥٣ .

- ٦١- مقال عن ابن خلدون في مجلة الآداب اللبنانية ، السنة الأولى ، عدد ٢ ، ص ١٧-٢٠ .
- ٦٢- دفاع عن ابن خلدون في اعمال مهرجان ابن خلدون ، ص ٤٩١ .
- ٦٣- الحلي : نهرس مخطوطات : الموصل ، ص ١٣٥ .
- ٦٤- حميدية كتبخانه :
- ٦٥- حكيم اوغلي كتبخانه :
- ٦٦- نور عثمانية كتبخانه :
- ٦٧- يكي جامع عثمانيه :
- ٦٨- نعيم الحمصي : البلاغة بين اللفظ والمعنى : مقدمة ابن خلدون ، مقال في مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق ، المجلد الخامس والعشرون ، عدد ٣ (تموز ١٩٥٠) ص ٤٤٧-٤٤٨ .
- ٦٩- احمد محمد الحوفي : مع ابن خلدون ، القاهرة ١٩٥٢ .
- ٧٠- مقال عن ابن خلدون في مجلة الكتاب ، المجلد ١١ ، ص ١١٢٣-١١٢٤ .
- ٧١- حسين محمد الخضر : حياة ابن خلدون .
- ٧٢- مقدمة تاريخ ابن خلدون .
- ٧٣- محمد كمال الدين الخطيب : التمدن الاسلامي ، السنة ٢١ ، العددان ١٧ و ١٨ ، ص ٤٠٥ ، ٤٠٨ ، والثقافة القاهرية ، السنة ٥ ، ص ٨٢٣-٨٢٥ .
- ٧٤- رليف خوري : نظرة في ابن خلدون وهيفل ، مقال في مجلة الطريق ، ج ٣ ، سنة ١٩٤٢ ، عدد ٣ ، ص ٥ .
- ٧٥- مقال في مجلة العلوم ، السنة الأولى ، ٢٨-٣٠ ، ٩٥ .
- ٧٦- يوسف داغر : مصادر الدراسة الادبية ، صيدا ١٩٥٠ .
- ٧٧- عبدالعزيز الدوري : بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب ، بيروت ١٩٦٠ .
- ٧٨- ابن خلدون والعرب ، بحث في اعمال مهرجان ابن خلدون ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص ٥٠١ .
- ٧٩- محمد سليم الرشدان : مقالان في المعلم العربي ، السنة الخامسة ، ص ٦٦٤-٦٧٥ ، والسادسة ٧٩-٨٥ ، ومقال في المغرب الجديد ، السنة الأولى ، عدد ٨ ، ص ١٩-٢٨ ، والمقتطف ، العدد ٨٢ ، ص ٤٥٤-٤٥٨ .
- ٨١- روزنتال : مجلة المجلة القاهرية ، السنة الثانية ، العدد ٢٠ ، ص ٧٠ .

٨٢- حامد عبدالله ربيع : مقال في السياسة في فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، في اعمال مهرجان ابن خلدون ، القاهرة ، ١٩٦٢ ، ص ٢٦٧ .

٨٣- خير الدين الزركلي : التعريف بابن خلدون في (الاعلام) .

٨٤- قسطنطين زريق: درس جديد لابن خلدون، مقال في مجلة الكلية في الجامعة الأميركية ببيروت، العدد ١٨ ، ص ٣٢١ ، نقد كساب ن. شميث .

٨٥- الياس زعورود : مقال عن ابن خلدون في مجلة المراحل ، السنة الرابعة ، العدد ٤٧ و٤٨ ، ص ١٣ و ١٤ .

٨٦- جرجي زيدان : ابن خلدون : مجلة الهلال، الجزء الثالث ، ص ٣٦٣ وما يليها .

٨٧- : الجزء السادس ، ص ٤٢ وما يليها .

٨٨- : تاريخ آداب اللغة العربية ، ج ٣ .

٨٩- الدكتور حسن الساعاتي : المنهج العلمي في مقدمة ابن خلدون ، اعمال مهرجان ابن خلدون ، القاهرة ، ١٩٦٢ ، ص ٢٠٣ .

٩٠- عبدالحميد سامي : مجلة الأزهر ، ابن خلدون ، السنة ٢٢ ، ص ٩٢٧-٩٤٠ .

٩١- مصطفى عبداللطيف السحرتي : شخصية ابن خلدون في كتاب الاستاذ عنان ، مقال في مجلة الرسالة القاهرية ، العدد ٦٣ ، ١٧/٩/١٩٣٤ ، ص ١٥٤٠ .

٩٢- السخاوي شمس الدين : الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ ، ص ٧١ ، ٩٤ ، ١٥١ .

٩٣- السخاوي شمس الدين : الضوء الالامع لاهل القرن التاسع ، ج ٤ ، ص ١٤٥-١٤٩ ، القاهرة ، ١٣٥٣ هـ - ١٩٣٥ م .

٩٤- يوسف سركيس : معجم المطبوعات العربية، ج ١ ، عمود ٩٥-٩٧ ، القاهرة ، ١٩٢٨ .

٩٥- الدكتور حسن شعاته سفعان : سوسيولوجية المعرفة عند ابن خلدون ، اعمال مهرجان ابن خلدون ، القاهرة ، ١٩٦٢ ، ص ٢٢٨ .

٩٦- احمد السكندري : ابن خلدون ، مقال في مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق ، المجلد التاسع ، سنة ١٩٢٩ ، ص ٤٢١-٤٣٢ ، ٤٦١-٤٧١ .

٩٧- احمد بن خالد النصري السللاوي : الاستقصا لخبار دول المغرب الاقصى ، الدار البيضاء ، ١٩٥٤-١٩٥٥ في اربع مجلدات .

٩٨- فتحية حسن سليمان : المذهب التربوي عند ابن خلدون .

٩٨- مكرور فتحية حسن سليمان : الاتجاهات التربوية في مقدمة ابن خلدون ، اعمال مهرجان ابن خلدون بالقاهرة ، ١٩٦٢ ، ص ٤٢٥ .

٩٩- عبدالقادر السميحي : مقال عن ابن خلدون بمجلة الأنوار التطوانية : السنة السابعة ، العدد ٢٦ ، ص ١٤١٢-١٤١٩ .

١٠٠- مجلة السياسة المصرية : ملحق العدد ٢٩٢٥ مقالات لصديق شيبوب ، وبشير الشندي ، ومحمد سعيد ، ومصطفى فهمي ، و خليل شيبوب .

١٠١- جلال الدين السيوطي : حسن المحاضرة في اخبار مصر والقاهرة ، القاهرة ١٣٢١ هـ / ١٩٠٣ م ، ج ٢ ، ص ١٢٣-١٢٤ .

١٠٢- عبدالله شريط : مقال عن ابن خلدون في مجلة الندوة عام ١٩٥٤ : ص ١٠-١٢ .

١٠٣- سليمان صايغ : مقال مجلة النجمة ، ص ٢٩٤٥-٢٩٤٦ .

١٠٤- الشوكاني : البدر الطالع ، ج ١ ، ص ٣٣٧ - ٣٣٩ .

١٠٥- احمد رشدي صالح : رجل في القاهرة ، القاهرة ١٩٥٨ .

١٠٦- : مجلة الكتاب ، ١٩٦١ ، ص ٢٨-٢٩ بعنوان تراث ابن خلدون ينتمي للحضارة العربية واللغة العربية .

١٠٧- الدكتور محمد صالح : التفكير الاقتصادي في القرن الخامس عشر ، مجلة القانون والاقتصاد القاهرية ، العدد الثامن السنة الثالثة ، ١٩٣٣ ، ص ٣٣ .

١٠٨- نجاتي صدقي: مقال عن ابن خلدون بعنوان عبدالرحمن بن خلدون اول فيلسوف يحاول تفسير التاريخ ماديا ، مجلة الطليعة ، ج ٣ ، عدد ٦ ، ص ٢٨٨-٢٩٤ .

١٠٩- : مقالة عن ابن خلدون في مجلة العالم الادبي ، السنة ٢٣ ، العدد ١٢ ، ص ١١ .

١١٠- احمد بن الصديق : ابراز الوهم المكنون من كلام ابن خلدون ، او المرشد المبدي لفساد طعن ابن خلدون في احاديث المهدي، دمشق ١٣٤٧ هـ ، ١٩٢٤ م .

١١١- عبدالمتعال الصعيدي : مقال عن ابن خلدون في البلاغ الاسبوعي القاهرية، السنة الرابعة، العدد ١٥٦ ، ص ٢٢ و ٢٣ .

١١٢- : المجددون في الاسلام ، ص ٢٩٥-٣٠١ .

١١٣- جميل صليبا : مقالة ابن خلدون في دائرة المعارف اللبنانية التي تصدر في بيروت باشراف فؤاد افرام البستاني ، ج ٣ ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٦٠ ، ص ٢٦ حتى ص ٤٠ .

١١٤- : دراسات عن مقدمة ابن خلدون للسيد ساطع الحصري، نقد لكتاب ساطع الحصري في مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق، المجلد ١٩ ، (٩٤٩) عدد ٢ لشباط ١٩٤٩ ، ص ٦٣-٦٨ .

١١٥- جميل صليبا وكامل عياد : منتخبات من ابن خلدون ، مصدر بمقدمة ، دمشق ١٩٣٢ .

١١٦- د. محمد الطالبي : مقالة ابن خلدون في دائرة معارف الاسلام ، الطبعة الثانية ، الجزء الثالث ، لندن وباريس ١٩٦٨ . ص ٨٤٩-٨٥٥ .

١١٧- د. محمد الطالبي : منهجية ابن خلدون التاريخية ، دار الحداثة ، بيروت ١٩٨١ .

١١٨- د. محمد الطالبي : نظرية النسب والارتقاء في مقدمة ابن خلدون (بحث في ملتقى ابن خلدون بفاس عام ١٩٧٩) .

١١٩- ابو بكر الطرطوشي : سراج الملوك ، القاهرة ١٨٧٢ .

١٢٠- احمد طوقان : الخالدون ، ص ٢٠٣-٢١٢ .

١٢١- عبدالحميد العبادي : لو عاش ابن خلدون في هذا العصر ، مقال في مجلة الهلال . ابريل ١٩٣٩ ، ص ١٣٢-١٣٣ .

١٢٢- عبدالعزيز عزت : تطور المجتمع البشري عند ابن خلدون في ضوء البحوث الاجتماعية الحديثة ، في اعمال مهرجان ابن خلدون بالقاهرة ، ١٩٦٢ ، ص ٤١ .

١٢٣- يوسف العش : نهرس مخطوطات الظاهرية ، ج ٦ ، ص ١ و ٢ .

١٢٤- المزراوي : التعريف بالمؤرخين ، ج ١ ، ص ٢٠٩-٢١٨ .

١٢٥- محمد عبدالله عنان : مصر الاسلامية .

١٢٦- : ابن خلدون : حياته وتراثه الفكري ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٣٥٢ هـ - ١٩٣٣ م ، الطبعة الثانية في القاهرة ١٩٥٣ ترجم الى الانكليزية ، وظهر في لاهور بالباكستان ١٩٤١ .

١٢٧- حسن حسني عبدالوهاب : خلاصة تاريخ تونس ، ص ١٢٥-١٢٧ ، تونس ١٩٥٣ .

١٢٨- عزيز المظلة : ابن خلدون وتاريخيته ، ترجمة دار الطليعة ، بيروت ١٩٨١ .

١٢٩- الدكتور ابو العلا عفيفي : موقف ابن خلدون من الفلسفة والتصوف ، في اعمال مهرجان ابن خلدون بالقاهرة ، ص ١٣٥ وما بعد .

١٣٠- متى عقراوي : عبدالرحمن بن خلدون ، مقال في مجلة الحرية ، ج ١ ، ص ٢٩ وما يليها و ص ٣٩٩ وما يليها ، و ٤٠٣ وما يليها .

١٣١- الدكتور علي احمد عيسى : منهج البحث العلمي عند ابن خلدون ، اعمال مهرجان ابن خلدون ، ص ٢٥٢ .

١٣٢- الدكتور لويس عوض : جريدة الجمهورية بالقاهرة ١٩٦١/٩/١٥ و ١٩٦١/٩/٢٢ واعداد شهر سبتمبر ١٩٦١ ، مقالات عن ابن خلدون وتفسيره المادي للتاريخ ، باقلام محمد مندور ورشدي صالح الخ . .

١٣٣- محمد كامل عبيد : ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع ، مقال في مجلة الثقافة التي كانت تصدر في دمشق السنة الاولى كراسة ، مايس ١٩٣٣ ، ص ١٥٥-١٩٦ .

١٣٤- بدرالدين العيني : عقد الجمان في تاريخ اهل الزمان ، بدوي ، ص ٢٩٧ .

١٣٥- عمر فاخوري: مقدمة لدراسة ابن خلدون، مقال بمجلة الحديث الحلبية ، العدد ٦ ، ١٩٣٢ ، ص ٤٥٠-٤٦٠ .

١٣٦- الفسارابي : احصاء العلوم ، طبعة عثمان امين ، طبعة ثانية ، القاهرة ١٩٤٩ .

١٣٧- بشر فارس : مقدمة ابن خلدون ، مقال في مجلة الرسالة ، القاهرة ، عدد رقم ٢٨٨ ، في ١٩٣٩/١/٩ .

١٣٨- عمر فروخ : فلسفة ابن خلدون ، بيروت ١٩٤٢ .

١٣٩- : ابن خلدون ومقدمته ، بيروت ١٩٤٢ .

١٤٠- : عبقریات العرب في العلم والفلسفة ، بيروت ١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ م ، ص ١٦١-١٣٩ .

١٤١- : مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق ، السنة ٢٩ ، ١٩٥٤ ، ٦٧-٧٦ و ٢٠٣-٢١٤ .

١٤١- مكرور : كلمة في تحليل التاريخ ، بيروت ، دار العلم للملايين ، صيدا ، المكتبة المصرية ، ايار ١٩٧٧ ، تحقيق دكتور عبد الحميد عبد السلام .

١٤٢- : مقال بمجلة الاداب ، ص ١ ، عدد ١٠ ، ص ٤١-٤٥ .

١٤٣- : موقف ابن خلدون من الدين والقضايا الدينية ، اعمال مؤتمر ابن خلدون بالقاهرة ، ١٩٦٢ ، ص ٣٥٩ .

١٤٤- الفكر : المجلة التونسية ، عدد خاص عن ابن خلدون ، آذار ١٩٦١ .

١٤٥- فهرست الخديوية : ج ٥ ، ص ٨٣ .

١٤٦- احمد بن محمد بن القاضي : جذوة الاقتباس ، فيمن حل من الاعلام مدينة فاس ، طبعة حجرية بفاس - ص ٢٦٣-٢٦٥ .

١٤٧- يوحنا قميم : مقدمة ابن خلدون ، دراسة ومختارات (ضمن مجموعة فلاسفة العرب، ج ٣) بيروت ١٩٤٧ ، ص ١-٤٧ .

١٤٨- الفافشندي : صبح الأسمى .

١٤٩- جورج شحاته فنواي : ملاحظات حول ترجمة مقدمة ابن خلدون الى اللغات الأجنبية اعمال مؤتمر ابن خلدون بالقاهرة ، ص ٥٤٥ .

- ١٥٠- عمر رضا كحالة : معجم المؤلفين ، مطبعة التراثي بدمشق ، ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٨ م ، ج ٥ ، ص ١٨٨ ، و ج ١٣ ، ١٣٨٠ هـ - ١٩٦١ م .
- ١٥١- محمد كرد علي : كنوز الأجداد ، (٥) ابن خلدون . مقال في مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق ، المجلد ٢٢ ، عدد ٩-١٠ (أيلول - ١) ، ١٩٤٧ ، ص ٣٩٦-٤٠٤ .
- ١٥٢- ابن خلدون وتيمورلنك : المجلة نفسها ، المجلد ٢٣ ، ١ و ٢ ، ١٩٤٨ ، ص ١٢٩ .
- ١٥٣- كركيس عواد : المخطوطات التاريخية ، ص ٦٣ .
- ١٥٤- سامي الكيالي : الفكر العربي بين ماضيه وحاضره ، القاهرة ١٩٤٣ ، ص ١٣ ، ٢٦ ، ابن خلدون والعرب .
- ١٥٥- الماوردي : الأحكام السلطانية ، طبعة الحلبي ، القاهرة ١٩٦٦ .
- ١٥٦- احمد ماضي : ابن خلدون والمادية التاريخية ، دراسات تاريخية ، ٣ (١٢-١٩٨٠) ، ص ٦٥-٧٥ .
- ١٥٧- علي باشا مبارك : الخطط التوفيقية ، ج ٤ ، ص ٥ ، ٩ ، بولاق ١٣٠٥ هـ / ١٨٨٧ م .
- ١٥٨- جمال المحاسبي : التربية عند ابن خلدون ، في مجلة المشرق ، مجلد عام ١٩٤٩ ، ديسمبر ١٩٤٩ ، ص ٣٦٥-٣٩٨ .
- ١٥٩- صبحي المحمصاني : النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون ، مقال في مجلة الاديب ، السنة الثانية ، العدد ٦ .
- ١٦٠- الدكتور زكي نجيب محمود : موقف ابن خلدون من الفلسفة ، اعمال مهرجان ابن خلدون القاهرة ١٩٦٢ ، ص ١٤٥ .
- ١٦١- د. ابراهيم مدكور : ابن خلدون ، اعمال مهرجان ابن خلدون ، ١٩٦٢ ، ص ٥٧٦ .
- ١٦٢- : ابن خلدون الفيلسوف مهرجان ابن خلدون ، ١٩٦٢ ، ص ٢٢٢ .
- ١٦٣- احمد توفيق المدني : ابن خلدون والجزائر مهرجان ابن خلدون ، ١٩٦٢ ، ص ٥٣٥ .
- ١٦٤- د. محمد حلمي مراد : ابو الاقتصاد ابن خلدون مهرجان ابن خلدون ، ١٩٦٢ ، ص ٣٠٥ .
- ١٦٥- المسعودي : مروج الذهب ومعادن الجوهر ، منشورات الجامعة اللبنانية ، بيروت ١٩٦٦ .
- ١٦٦- : التنبيه والاشراف .
- ١٦٧- احمد منير مصلح : التفكير الاجتماعي عند ابن خلدون . مجلة الفيصل ٤ ، (١٢) ، ١٩٨٠ و (١ - ٨١) ص ٦٢ ، ٦٧ .
- ١٦٨- المسعودي : مجلة دعوة الحق بالمغرب ، مقال عن ابن خلدون ، السنة الاولى ، العدد ٩ ، ص ٣٤ .
- ١٦٩- عبدالقادر المغربي : ابن خلدون في المدرسة العادلة ، ضمن مجموعة محاضرات له ، بيروت ١٩٢٩ ، ص ٣٨ .
- ١٧٠- انيس المقدسي : العشرة المتقدمون في تاريخ الفكر العربي ، ابن خلدون فيلسوف المؤرخين ورائد علم الاجتماع ، مقال في مجلة الامالي ، عدد ٦ ، ص ٧ وما يليها .
- ١٧١- المقرئ : نفع الطيب في فحسن الأندلس الرطيب ، ج ٤ ، ص ٦ ، ١٧ ، القاهرة ١٣٠٢ هـ .
- ١٧٢- المقرئ : اغانة الأمة بكشف الغمة .

١٧٣- : المواعظ والاعتبار في الخطط والآثار، ج ٢ ، ص ٧٦ و ١٩٠ ، بولاق ١٢٩٠ هـ /

١٨٥٢ م .

١٧٤- : السلوك لمعرفة دول الملوك .

١٧٥- مجلة المقتطف : ابن خلدون المغربي ، وهربرت اسبنسر الانجليزي ، ج ١٠ ، سنة

١٨٦٦ ، ص ٥١٣ - ٥٢٠ .

١٧٦- محمد جاد المولى : الهلال ، مجلد ٢٥ ، ص ٨١٣-٨٢٠ .

١٧٧- مكتبة صادر : ابن خلدون (خمسة اجزاء من مناهل الادب) بيروت ١٩٤٩ .

١٧٨- محمود الملاح : دقائق وحقائق في مقدمة ابن خلدون .

١٧٩- : مقدمة لباب المحصل في اصول الدين لابن خلدون .

١٨٠- : نظرة ثانية في مقدمة ابن خلدون .

١٨١- منجم باشي احمد بن لطف الله : جامع الدول ، باللغة العربية ١٨٦٥ م .

١٨٢- شكري مهندي : عبدالرحمن بن خلدون (١٣٢٢ م - ١٤٠٦ م) بحث نقدي في حياته

واسلوبه وآرائه ، مقال في مجلة المقتطف ، أغسطس ١٩٢٧ .

١٨٣- سلامة موسى : مقالان عن ابن خلدون في مجلة الكتاب ، السنة ١١ ، ص ٢٧٢ ، ٢٣٩ .

١٨٤- محمد يوسف موسى : مقال عن ابن خلدون ، الكتب ، السنة ١١ ، ص ٢٥٨ .

١٨٥- ندوة الرباط : مايس ١٩٦٢ ، طبعة دار الكتاب ، كازابلانكا .

١٨٦- نشأة محمد علي : رائد الاقتصاد ابن خلدون ، القاهرة ١٩٤٤ .

١٨٧- علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، القاهرة ١٩٤٧ .

١٨٨- د. ناصيف نصار : الفكر الواقعي عند ابن خلدون ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٨١ .

١٨٩- د. محمد عبدالمعز نصر : فلسفة السياسة عند ابن خلدون ، اعمال مهرجان ابن خلدون،

ص ٣١٨ .

١٩٠- عارف النكدي : مجلة الجمع ، المجلد ٣٢ ، ص ٦٧٢-٦٨٠ ، المجلد ٣٣ ، ص ١٣٥-١٣٩ .

١٩١- : مجلة المستمع العربي ، السنة التاسعة ، عدد ٧ ، ص ٨ .

١٩٢- مصطفى نعيما : تاريخ نعيما (١٧٠٠ م) باللغة التركية .

١٩٣- الدكتور محمد عبدالمعز نور : ابن خلدون كمفكر اجتماعي عربي ، اعمال مهرجان ابن

خلدون بالقاهرة ، ١٩٦٢ ، ص ٨٤ .

١٩٤- البهلي النبال : مقال عن ابن خلدون ، مجلة العالم الادبي ، السنة الثالثة ، ص ١٩٤ ،

ص ٥٠٣ .

١٩٥- مجلة الهلال بالقاهرة : السنة الحادية والعشرون ، ص ٣١٠ وما يليها .

١٩٦- خليل الهنداوي : مقال عن ابن خلدون في مجلة اهل النفط ، العدد ٤٨ ، ص ١٦ .

١٩٧- علي عبدالواحد والي : ابن خلدون اول مؤسس لعلم الاجتماع ، اعمال مهرجان ابن خلدون

١٩٦٢ ، ص ٦٤-٧٨ .



- ١٩٨- : ابن خلدون في سلسلة (قادة الفكر في الشرق والغرب) .
- ١٩٩- : ابن خلدون في سلسلة اعلام العرب ، نشر مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٦٢ .
- ٢٠٠- محمد فريد وجدي : مقال في مجلة الهلال . المجلد الأربعون ، عدد يوليو سنة ١٩٣٢ ، ص ١٢٤٣ .
- ٢٠١- د. علي الورددي : ابن خلدون والمجتمع العربي ، اعمال مهرجان ابن خلدون، ص ٥١٧ .
- ٢٠٢- : منطق ابن خلدون ، القاهرة ١٩٦٢ .
- ٢٠٣- محمد ذهبي : مقال في مجلة الاديب عن ابن خلدون ، السنة السابعة ، العدد ٨ ، ص ٣٤-٣٦ .
- ٢٠٤- : مقال في مجلة الاديب عن ابن خلدون ، السنة السابعة ، العدد ١١ ، ص ٢٢-٢٤ .
- ٢٠٦- الدكتور عبدالكريم اليافي : تمهيد في علم الاجتماع ، مطبعة الجامعة السورية ، دمشق ١٩٥٦ .
- ٢٠٧- : علم السكان .
- ٢٠٨- : معالم فكرية في تاريخ الحضارة العربية الاسلامية .
- ٢٠٩- : ابن خلدون ، الحائظ والاسطورة، المسيرة ١٥٠٢، ١٩٨١ ، العدد الثالث، ص ١٢ .
- ٢١٠- الدكتور علي ادعيل: مصادر ابن خلدون في المعرفة والتنظير ، العدد الاول من المجلة العربية للثقافة التي تصدرها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، ص ١٥ ، عدد مارس - سبتمبر ١٩٨١ .
- ٢١١- الأستاذ عبدالمجيد مزبان : التوازن بين الفكر الديني والفكر العلمي عند ابن خلدون ، المجلة العربية للثقافة ، العدد المذكور سابقا ، ص ٦٣ .
- ٢١٢- الدكتور فهمي جدعان : ابن خلدون في الفكر الحديث ، المجلة العربية للثقافة ، العدد المذكور سابقا ، ص ٨٣ .
- ٢١٣- تيسير شيخ الادب : ابن خلدون وآراؤه في التربية والتعليم ، المعلم العربي ، تشرين الاول ١٩٧٨ .
- ٢١٤- : علم التاريخ عند ابن خلدون . مجلة المعلم العربي ، تموز ١٩٧٨ .
- ٢١٥- الدكتور محمد عابد الجابري : ما تبقى من الخلدونية ، المجلة العربية للثقافة ، العدد المذكور سابقا ، ص ٩٣ .
- ٢١٦- تيسير شيخ الادب : الاقتصاد عند ابن خلدون ، مجلة المعلم العربي السورية ، سنة ١٩٧٩ ، ص ٨١٥ .
- ٢١٧- : علم الاجتماع عند ابن خلدون ، مجلة المعلم العربي ، ايلول ١٩٧٨ .

★ لم تدرج الابحاث الثمانية الأخيرة حسب ترتيب أسماء كتّابها الأبجدي لأنها وصلتنا بعد أن انتهت طباعة هذا المجلد، فأدرجناها في نهاية القسم العربي على هذا الشكل .

- ظهر كتاب ابن خلدون والفكر العربي المعاصر برعاية المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (جامعة الدول العربية تونس ٢٩ جمادى الاولى - ٣ جمادى الثانية ١٤٠٠) ١٤ - ١٨ ابريل - نيسان ١٩٨٠ الدار العربية للكتاب .

المجلة .

٢ - بيبليوغرافيا الدراسات الخلدونية باللغات غير العربية :

- 1 — **Adivar Abdulhak Adnan** : Ibn Haldun, in islam ansiklopdisi fasc. 47 P 738, Istanbul 1943.
 - 2 — **Al-Ahwani, Abdel'Aziz** : Elkitab-Al-Muqtataf de Ibn Sa'id, in Al-Andalus XIII, 1, 1948, PP. 19-36.
 - 3 — **Ahlward** : Veyeiehniss der arabo handschriften IX:35.
 - 4 — **Alatas, Hussein** : Objectivity and the writing of history : the conceptions of history by Al-Ghazali, Ibn Khaldoun in Islamic review (1954) PP 11-14.
 - 5 — **Allahabad, Ahmed Husaln and Abdul-Rahman, Shams Al-Ulema** : Ibn Khaldun's Muqaddimah, Lahore. 1924-32, 3 V.
- ترجمة اوردية لقدمة ابن خلدون :
- 6 — **Altamira Y crevea, Rafael** : Notas sobre la doctrina historica de Abenjal-dun, in Homenaje a Francisco Codera. Zaragoz a 1904, PP 357-374.
 - 7 — **Ammar Abbas** : Ibn Khaldoun's Prolégomena to history-presented as a thesis at the University of Cambridge.
 - 8 — **Amari, Michele** : Bibliotheca Arabo-Sicula vol. 1, lipsia 1857 (testi arabi); Appendice 1875; secondo appendice 1887.
 — vol 11 Torina e Roma, 1880-1881, 2 vol; PP 164-719-20.
 — Altari frammenti arabi alla storia d'Italia. Atti della R. Accademia dei lincei, classe di scienze morali, storiche e filologiche (Roma, ser., VI (1889), 5-31.
 - 9 — **Anawati, G. C.** : Ibn Khaldoun, un Montesquieu, in La Revue du Caire Nos 223 (1954), PP. 175-191; 226 (1959) PP. 303-319.
 - 10 — **Anesi, Ali Nuredin** : Il pensiero economico id Ibn Khaldun, in R. delle Colonie Italiane (Roma), VI (1932), 112-127.
 - 11 — **Al-Andalus** : V. 11 Fasc. 1 P. 20.
 - 12 — **Arabic manuscripts in the Princeton University** 195.
 - 13 — **Arendonk, cornelius van** : Ibn Khaldun, in Encyclopepaedia of Islam sup-plement P. 90.
 - 14 — **Arnaldez, Roger** : reflexion sur un passage de la Mukadima d'Ibn Khaldoun, dans Mel. Poitiers 1960, 137 S. 99.
 - 15 — : Histoire et prophétisme in Les Mardis de dar elsalam 1959.

16 — **Astre, G. A.** : Un Précusseur de la sociologie au XIV siècle Ibn Khaldoun, in l'Islam et l'OCCIDENT, Paris, 1947, PP. 131-150.

17 — **Ayyad, moh. Kamil** : Die Anfaenge der muslimischen Geschichts fassung in Geist Und Gesellschaft : Kurt Breysig zu Seinem 60. Geburtstag. Breslau (1928), val 3, PP. 35-48.

18 — : Die Geschichts-und Gesellschaftslehre Ibn Khalduns. Forschungen zur Geschts-und Gesellschaftsichre, 2 Stuttgart und Berlin 1930.

19 — : Ibn Khaldun's Kadar Islamda Tarih is Meçmuasi (Istanbul), 1938, N° 14, PP. 24-36, 76-79.

20 — **Atallah B.** : La Pensée économique d'Ibn Khaldoun thèse Sorbonne 1964.

21 — **Azmet A.** : Ibn Khaldoun An Essay in Reimpretation F cass, London.

22 — **Bacher F.** :

فخري باشر : العامل الجغرافي عند ارسطو وابن خلدون بالتركية ، رسالة دكتوراه ،
استانبول ١٩٤٨ .

23 — **Bailly** : Le Soufisme d'après Ibn Khaldun, in libres études année 1909-1910.

24 — **Bargès, Jean J. Léandre** : Lettre sur un voyage inédit attribué à l'historien arabe Ibn Khaldoun, in Journal Asiatique, 3 série XII (1841) PP. 483-491.

25 — **Barl hold, V.V.** : La découverte de l'Asie. Histoire de l'orientalisme en Europe et en Russie, Paris Payat, 1947, P. 31.

26 — **Boumstark, Anton** : Der Biblekanon bei Ibn Chaldun, in oriens christianus (Roma) IV (1904) 393-398.

27 — **Becker, Carl Heinrich** : Aeltester geschichtbcher belge für die afrikaniche, schlufkrank heit, in Der Islam I (1910), P. 197 (Islamstudien 11), 149-150 Leipzig 1932.

28 — **Bell, Alfred** : Ibn Khaldun in Ency. de L'Islam V. 11 Paris et 1927.

دائرة المعارف الاسلامية ، الطبعة العربية ، ترجمة ثابت الغندي وسواه ، المجلد الأول
ص ١٥٣ - ١٥٤ - ١٥٥ .

29 — **Beleav, Evgeni Aleksandrouich** : Istoriko-Sotilogicheskaja Teorua Ibn Khalduna in Istorik (MOSCOW) wo43 (1940) 78-84.

30 — **Ben Cheneb, Mohammad** : Etude sur les personnages mentionnés dans l'idjaza de Cheik Abdel Quadir el-Fasy, in actes du XIX Congrès international des orientalistes, Alger 1905-Paris 1903 vol 3 PP. 512-515.

- 31 — **Bergh, Simon Van den** : Umriss der Muhammedanischen wissenschaften Nach Ibn Khaldun.
(Dessertation, Freiburg in Breisgan) Leiden 1912.
- 32 — **Biclansk S.** : Aspect sociologique des opinions d'Ibn Khaldun sur "les sciences de la langue arabe" dans atti del lerza congresso di studi arabi islamici, Naples 1967.
- 33 — **Blachère, Régis** : Ibn Khaldoun : 1332-1406, in les Ecrivains célèbres.
Paris-Genève. tome I (1955) PP. 192-193.
- 34 — **Boclena s.m.** : Sur le travail dans la pensée d'Ibn Khaldun; dans mélanges I. Krackovsky Leningrad 1958.
- 35 — **De Boer T.J.** : Ibn Khaldoun, in Geschichte der philosophie in Islam, Stuttgart 1901, PP. 177-184.
- بالعربية دي بوير ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده ، القاهرة ، ١٩٣٨ ، ص ٢٦٨-٢٨١ .
- 36 — **Balshia** : Sovpete Kaia Entsiklopedua Moscow, 1950 vol XVII, P. 293, S.V. Ibn Khaldun.
- 37 — **Banhaci, Alessio** : la dottrina storiografica in Ibn Haldun, in annali della scuola di Pisa. vol XV (1946) Fasc. III-IV, 159-185.
- 38 — **Bombaci, Alessio** : Pastille alla traduzione de Sine della Muquaddima di Ibn Haldun, in Annali dell istituto Universitario oriente di Napoli, N. S III (1949) PP. 439-72.
- 39 — **Bosch, Kheirallah G.** : Ibn Khaldun on evolution, the Islamic Review XXXVIII May 1950, P. 26.
- 40 — **Bousquet G. H.** : Les textes sociologiques et économiques de la Mukaddima (1373-1379) Paris 1965.
- 41 — **Bousquet G. H.** : Le droit Musulman par les textes, Alger, 1947, PP. 93-95.
- 42 — **Bousquet G. H.** : L'Islam Magrebin, Alger, 4^e édition 1954.
- 43 — **Bouthoul C.** : Ibn Khaldoun; sa philosophie sociale (Thèse complémentaire de doctorat d'état de Borde). Paris 1930.

ترجمه الى العربية عادل زميتير ، القاهرة ١٩٥٥

- 44 — **Bouthoul G.** : Histoire de sociologie Paris 1945.
- 45 — **Bouthoul G.** : Sociologie des guerres Paris 1951.
- 46 — **Bouthoul G.** : Histotre de sociologie, Que Sais-je ? Paris 1951.

47 — **Bouthoul G.** : Ibn Khaldoun (Préface à la 2^e éd. des prolégomènes, trad. franc. Paris Guethner, 1943, tome I, PP. VII-XXIV.

48 — **Bouthoul C.** : L'esprit de corps selon Ibn Khaldoun, Revue Internationale de sociologie, Paris 1932, PP. 217-221.

49 — **Bouglé** : Qu'est-ce-que la sociologie ?

50 — **Brockelmann, Carl**: Geschichte der arabischen litteratur, 2 Auflage , vol. II, 314-317, Sup. II, 344.

50 — **Brockelmann, Carl** : Histoire des peuples et des Etats Islamiques, éd. franç. Paris, 1949, PP. 185-187.

51 — **Brinschvig R.** : La Berbérie Orientale sous les Hafside, des origines à la fin du XV. siècle (publications de l'institut d'Etudes orientales d'Alger. vol. XI) Paris, 1947, PP. 384-394.

52 — : Ibn Abd-Al-Hakam et la conquête de l'AFRIQUE du Nord par les Arabes: étude critique dans AIEO, VI, (1947).

53 — **E. Levy Bruhl** : La philosophie d'Auguste Comte.

54 — **Bukhsh, Salahuddin Khuda** : Ibn Khaldun and his history of Islamic Civilisation, in Islamic culture, (Hyderabad) I (1977), 567-607.

55 — **L. Buret**: Notes marginales sur les prolégomènes. Un pédagogue arabe du XIV siècle: Ibn Khaldoun, in Revue Tunisienne, nouvelle série, n° 17 (1934), PP. 23-32.

56 — **Baroja, Cara** : El poder real, segun Aben Jaldun in Africa (Madrid), VII, (1955), N° 16, PP. 212-214.

57 — **Baroja, Cara** : Aben Jaldun y la Gindad musulmana, in Africa (Madrid), XII, (1955), n° 161, PP. 212-214).

58 — **Carra de Vaux, Bernard, Baron** : les penseurs de l'Islam, XII, Paris 1921, Tome I, PP. 278-293.

59 — **Casanova, Paul** : Un sociologue Arabe du XIV siècle : Ibn Khaldoun. leçon de rentrer au Collège de France, Paris Geuthner, 1910, PP. 16-19.

60 — **Charaf A.** . عبدالرحمن شرف : تاريخ الدولة العلية - بالتركية .

61 — **Chatx-Ruy, Jules** : Sociologia y psicologia de la Vido social en la obra de Ibn Jaldun, in Revista Mexicana de sociologia (Mejico) XXI (1954) N° 4, PP. 7-22.

- 62 — **Colosio, Stefano**: Contribution à l'étude d'Ibn Khaldoun in *Revue du Monde Musulman*, tome XXXVI (1914) PP. 318-338.
- 63 — **Darbishire, Robert S.** : The philosophical rapprochement of Christendom on Islam in accordance with Ibn Khaldun's scientific criticism, in the *Moslem Word*, (Hartford) XXX (1940) 226-235.
- 64 — يوسف ديرقول ، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون بالتركية ، رسالة جامعية ، استامبول ١٩٤٦
- 65 — **Dermenghem, Emile** : Les plus Beaux Textes Arabes. Paris 1951, PP. 209-215, 225-230.
- 66 — **Dozr Reinhart Pieter Anne**: Compte rendu critique des Prolégomènes d'Ibn Khaldoun, texte arabe publié par Quatremère et traduction française en 3 volumes par De Slane, in *Journal Asiatique* 6^e série tome 14 (1869), PP. 133-218.
- 67 — : *Historia Abbadidarum : PRAEMISSIS scriptorum Arabum deca dynastia locis nunc primum editis*. Leiden, 1846, vol: 2 (1852) III (1863); *Scriptorum Arabum loci de Abbadisis*, vol. 2. PP. 206-216; III, 236-246.
- 68 — : *Recherches sur l'histoire de l'Espagne pendant le moyen-âge*. 3^e édition Leiden, 1881 tome I, 89-116, et appendice.
- 69 — **Dubber, Cesar Emil** : Fientes Arabe y Bizantinas en la primera Cronica General, intercanbios cristiana Islamico, in *vok Romanica* (Bern) XII, 1951, PP. 120-122.
- 70 — **Durkheim, Emile** : Les règles de la méthode sociologique.
- 71 — *Encyclopaedia Britanica* : I vol XII, 34, S.V. "Ibn Khaldun" London 1950.
- 72 — *Encyclopaedia Americana* : vol. xiv, 619 S.V. "Ibn Khaldun".
- 73 — **Ezzut, Abdul Aziz** : Ibn Khaldoun: sa science sociale le Caire, 974.
- 74 — **Ferrero, Guglielmo** : Un sociologo arabo del secolo XIV (Ibn Khaldoun), in *la Riforma social* vol. VI (1896), 221-235 Torino.
- 75 — **Findogler, Ziaeddin Fahri** : Ibn Haldun'un huyati ve bikerler; Ibn Haldunve Felsefesi, is Mecmuaci (Istanbul) 1939-1940.
- 76 — **Findogler, Ziaeddin Fahri** : Les théories de la connaissance et de l'histoire chez Ibn Khaldun in *proceedings of the 10h. international congress of philosophie Amsterdam*, 1949, vol. I, 274-276.
- 77 — **Findogler, Ziaeddin Fahri**: La conception de l'histoire et la théorie méthodique chez Ibn Khaldun ucler basimeve, Gençlik kitabevi Nes-riyatı. İctimai esrler serisi IX Istanbul, 1951.
- 78 — : *Turkiyect Ibn Haldunizm*, in *Fuat Koprulu Aramagani*, Istanbul, 1953, PP. 153-163.

- 80 — **Fischel, Walter Joseph** : "Ibn Khaldun and Timur", in actes du XXI congrès international des orientalistes Paris 1949, PP. 286-287
: Ibn Khaldun's Activities in Mamluk Egypt 1382-1406), in Semitic and oriental studies presented to William Popper. Berkley and Los Angglos 1951.
- 81 — : Inb Khaldun and Tamerlane : Their Historic meeting in Damas-
cus, A.P. 401 (803). A study Based on manuscripts of Ibn Khaldun's
"Autobiography" with a translation into English and a commentary.
Berkley and Los Anglos, 1952.
- 82 — : The Biography of Ibn Khaldun, in Yearbook : The american philo-
sophical society 1953; Philadelfia 1954, PP. 240-241.
- 83 — : Ibn Khaldun' Use of Jewish and christian sources, in proceeding of
23rd international congrès of orientalist Cambridge 1954, PP. 232-233.
- 84 — : Ibn Khaldun and Joseppron, in homenaje a Millas. Vullicrosa.
Barcelona, 1954-1956, vol I, PP. 587-598.
- 85 — : Ibn Khaldun Autobiography in ligh of external arabic sources, in
studi orientalisti in onore di Giorgio Levi della vida. Roma 1956, vol. I,
PP. 287-308.
- 86 — : Ibn Khaldun sources for the history of Jenghiz Khan an Tarturs
in Journal of the 'american oriental society (Baltimore) XXVI, 1956
PP. 91-99.
- 87 — : Ibn Khaldun : on the Bible, Judaisme and Jews. in Ignace Goldziher
Memorial volum Budapest, 1948, II, 147-171.
- 88 — : A New latin source on Tamerlane's conquest of Damascus (1400-
1401) B de Mignanelli's vita Tamerlan I, 1416 translated to english with
an introduction and a commentary in oriens (Leiden) IX (1956) 201-232.
- 89 — : Ibn Khaldun contribution to comparative religion. University of
California publication in Semetic Philology.
- 90 — **Flint, Robert** : History of the philisophy of history in France, Belgium and
Switzerland Einburg, 1893, PP. 157-170.
- 91 — **Flugel, Gustav Lebercht** : Ibn Khaldun, in Allgemeine Encyclopedie der
Wissenschaften und kuenste. Leipzig 1818-1850.
- 92 — **Frاند, Hermann** : Beitrag zur Kenntniss des Sufismus Nach Ibn Khaldun.
Inaugural-Dissertation. Leipzig, 1884.

- 93 — **Freytag, George Wilhelm Friedrich**: Chrestomathia Arabica grammatica historica. Bonn, 1834, PP. 150-182.
- 94 — **Gabriel Francesco** : Il Concetto della asabiyya nel pensiero storico di Ibn Haldun, in Atti della Real Accademia delle scienze di Torino, (Torina), LXV (1930), 473-512.
- 95 — **Gaudefroy-Demombynes, Maurice** : Ibn Khaldoun, Histoire des Benou'l-Ahmar, rois de Grenade, in Journal Asiatique, 9^e Série XII (1898) 309. 340, 407-462.
- 96 — **Gautier, Emile Felix** : un passage d'Ibn Khaldoun, et du Bayan, in Hespéris (Paris) XIX (1924) 305-312.
- 97 — : l'Islamisation de l'Afrique du Nord. Les siècles obscurs du Maghreb. Paris, 1927, chap; 2: Ibn Khaldoun (P. 53-75), et Kassim (PP. 76-77; 171-173; 192 sqq. 204 sqq. 214-218 etc).
- 98 — : Le passé de l'Afrique du Nord, les siècles obscurs. Paris 2^e édition du précédent.
- 99 — : Moeurs et coutumes des Musulmans. Paris 1931, PP. 29; 53; 96; 205-206; 256-257; 270-272.
- 100 — **Gibb, Hamilton Alexander Rasskeen** : The Islamic Background of Ibn Khaldun's political theory Bulletin of the school of Oriental Studies (London), VII (1933-1935) PP. 23-31.
- 101 — **Gilson, E.** : La philosophie au Moyen-Age, Paris 1952, 2^{ed}.
- 102 — **Goitein, Salomon Dob Fritz** : An Arab on Arabs : Ibn Khaldun's Views on the arabe Nation, in the New East, 1950, Nos 2-3, 115-121, 198-201.
- 103 — : Extracts from Ibn Khaldun's Muquadimma (on the method of history) in Hebrew, with Introduction, notes and vocabulary, Jerusalem. 1943.
- 104 — **Gonzalez-Polencio** : Historia de la literatura arabigo-Espanola. Barcelona. 2^{ed}. PP. 183-185.
- 105 — **Gardet, L.** : La cité Musulmane, Paris 1945.
- 106 — **Gardet-Anawati** : Introduction à la théologie musulmane, Paris 1948.
- 107 — **Gellner, E.** : From Ibn Khaldun to Karl Marx, dans Political Quaterly XXXII-1961, PP. 382-392.
- 108 — **Graberg af Hemso, Jakob Grefge** : Notizia intorno alla famosa opera istorica di Ibn Khaldun filosofo africano del secolo XIV Firenze, 1943; Ristampa: in Storia della letteratura araba, de Fillippo de Bardi Firenze 1846, tome II, PP. 257-303.

- 109 — : An account of the great historical of the African philosopher Ibn Khaldun, in Transactions of the Royal Asiatic society of Great Britan on Ireland (London), III (1835), PP. 387-404.
- 110 — **Grande Encyclopédie, Paris** : XX 515-516.
- 111 — **Guernier, Eugène Léonard** : La Berberie, l'Islam et la France, Paris 1950, PP. 226-235, 396-402.
- 112 — **Guidi, Michelangelo** : In Enciclopédia Italiana. s.v. Ibn Khaldun.
- 113 — **Gumplowicz, Ludwig** : Ibn Khaldun : ein arabischer sociologe des 14. Jahrlundets : In sociologische Essay. Insbruch 1899.
- 114 — : Apperçus sociologiques, Lyon-Paris 1900, PP. 201-226: Un sociologue arabe du XIV siècle.
- 115 — **Hamid Pacha, Zahida** : Ibn Khaldoun sociologiste, a fourteenth century Pionner (texte inédit).
- 116 — **Hammer-Purgstull, Joseph, Freiher Von** : Uber den Verfull des Islam nach denersten drei Jahrhunder ten der Hidscher, Wien 1812.
- 117 — : DESCRIPTION des noces de Bauran, in Fundgruben des orients, Wien 1816, V.P. 389.
- 118 — : Extraits d'Ibn Khaldoun, VI (1819) 301, 362-364.
- 119 — : Notices sur l'introduction à la connaissance de l'histoire, célèbre ouvrage arabe d'Ibn Khaldoun, in Journal Asiatique (Paris), 1 série (1822), 267-278, IV, 158-161.
- 120 — : Geschichte des Osmanischen Rei Pest, 1827-1835, 10 Vols. I, 301, III, 489, VIII 353.
- 121 — **Herbolet de Molainnible, Barthélemy D'** : Bibliothèque Orientale, Paris 1697 II, P. 418.
- 122 — **Hooguliet, Marinus** : Specimen e litteris orientalibus exhibens diversorum scriptorum locos de regia Aphthusidorum familia Leiden 1839.
- 123 — **Hostelet, Beages** : Ibn Khaldoun, un précurseur arabe de la sociologie, in Revue de sociologie (BRUXELLES) 1956, PP. 151-156.
- 124 — **Huart, Clément** : Littérature arabe Paris 1923, PP. 345-349.
- 125 — **Husayn, Taha** : Etude Analitique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldun Paris, 1917 (Thèse de lettre de l'université de Paris).

- 126 — **Issawi, Charles**: An Arabe philosophy of history selections from the prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis (1332-1406) Translation. the Wisdom of East Series. London 1950.
- 127 — **Jullen, Charles André** : Histoire de l'Afrique du nord Tunisie - Algérie - Maroc tome II. De la conquête arabe à 1830, 2^e éd. revue et mise à jour par Roger le Tourneau, Paris 1952.
- 128 — **De Hemsoe G.** : Account of great historical work of the african philosopher Ibn Khaldoun, dans Transaction of the Royal Asiatic Society of Great Britan and Irland vol. III, London 1933.
- 129 — : Islamic Culture, April 1959, P. 142.
- 130 — **Jitsuzo-Tammora** : Les Idées économiques d'Ibn Khaldoun.
انكار ابن خلدون الاقتصادية باليابانية ، ايلول ١٩٦٣ .
- 131 — **Kay, Henry Cassel** : ed and; Yaman: its Early Medieval History by Najm ad-Din, Omarah al-Hakami, also the History of its Dynasties by Ibn Khaldun. London 1892, PP. 138-190.
- 132 — **Khemiri, Tahir** : Der Arabija-Begriff, in der Muquaddima des Ibn Haldun, in Der Islam (Berlin) XXIII, 1936, 163-188.
- 133 — **Kremer, Alfred, Freiherr Von** : Ibn Chaldun und Seine Kulturgeschichte der islamischen Reiche in Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften phil. hist. Klass (Wien) XCIII (1879) 581-634.
- 134 — **Lobic** : Exquisse d'une sociologie de la religion chez Ibn Khaldun dans la Pensée, 1965, N° 123, PP. 8-23.
- 135 — **Lacoste y** : Ibn Khaldoun, naissance de l'histoire, passé du tiers-monde, Paris 1960.
- 136 — : La Grande oeuvre d'Ibn Khaldoun in la pensée N° 69, 1956.
- 137 — : Ibn Khaldoun 1966.
- 138 — **Langlois-Seignobos** : Introduction aux études historiques Paris 1898.
- 139 — **Lanci, Michele Angelo** : Dissertazione storico-critico su ali omireni e loro forme di scrivere trovate ne'codici Vaticani. Appresso è un articolo di Ebn Caliduno intorno all'arabesca Paleografia Roma, 1820.
- 140 — **Levi della vida, Giorgio** : La traduzione araba delle storicedi orasio, in Miscellanea Giovanni Galbiati. Fonts Ambrosiani, 25-27. Milano vol. III, 185-191.
- 141 — : In Al-Andalus, XIX (1954) 257-293.

- 142 — : Ibn Khaldun, in Collier's Encyclopédia New York 1952 Vol. X, P. 326.
- 143 — **Lévi-Provençal, Evariste** : Note sur l'exemplaire du Kitab al-Ibar offert par Ibn Khaldun à la Bibliothèque d'al-Quarawiyn à fès in *Journal Asiatique* (Paris) CCIII (1923), 161-168.
- 144 — : Extraits des historiens arabes du Maroc. Paris 3ed. 1948.
- 145 — **Levin, I** : Ibn Chaldoun, arabsky sociolog XIV e;s. in *Vov. Vast*, Moscou No. 12, PP. 241-263.
- 146 — **Levine** : Ibn Chaldun ein arabischer sociologe des XIV Johrrhu derts.
- 147 — **Lichtenstadter I** : Arabicand l'Islamic Historiography in the Muslmin world XXXV 1946.
- 148 — **Luciani, J.D.** : La théorie du droit musulmna (ouçoul el 6 fiqh) d'après Ibn Khaldoun. In *Revue Africaine* (Alger) LXIX (1928), 49-64.
- 149 — **Macdonald, Duncan Black** : Ibn Khaldun A selection from the prolegomena of Ibn Khaldun. With notes and an english German Glossary. Semitic study series iv Leinden, 1938 reprinted 1908.
- 150 — : Aspects of Islam. New york, 1911, PP. 309-319.
- 151 — : The religions attitude and life in Islam. 2ed Chicago 1912, PP. 41-79, 95-124, 130-133, 165-174.
- 152 — **Machodo, Osvaldo A.** : Aliqua Arabico do Andaluz segundo as prolegomenos de Ibn Caldune in *Boletim de Filologia* Lisbon, VII (1944), 401-418.
- 153 — : La historia de los Godos segun Ibn Jaldun, in *Cuadernas de historia de Espana* 5 Buenas (Aires), I-II (1944), 139-153.
- 154 — : Historia de los Arabes de Espana por Ibn Jaldun, ibidem 5 (1946-1948) IV, (136-147) VI 146-153; VII, 138-145. VIII, 148-158.
- 155 — **Magali-Balsnard, Mme** : La vie singulière d'Ibn Khaldoun, historien des Arabes et des Bèrbères in *Bulletin de la société de la Geographie d'Alger et de l'Afrique du Nord* (Alger), 1929 n° 120, PP. 497-514.
- 156 — : Le Roman de Khaldoun, Paris 1930.
- 157 — **Mahdi, Muhsin** : Ibn Khaldun's philosophy of history : a study in the philosophie foundation of the science of culture London 1957.
- 158 — **Mahmasani Sabhi** : Les idées économiques d'Ibn Khaldoun, Lyon 1932.
- 159 — **Marçais, Georges** : La guerre vue par Ibn Khaldoun in *Bulletin d'information du Gouvernement Général de l'Algérie*. Alger 1940, PP. 465-468.

- 160 — : Les idées d'Ibn Khaldoun sur l'histoire, in Bulletin des études Arabes (ALGER) N° 1 (1941), PP. 3-5.
- 161 — : La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Age. Paris 1946.
- 162 — : Ibn Khaldoun et le livre des Prolégomènes in Revue de la méditerranée (Paris et Alger) IV (1950) N° 38, PP. 406-420, N° 39, 524-534.
- 163 — **Margali, David Samuel** : article "Ibn Khaldun" in Encyclopaedia of the social science New York 1942 vol. VI, PP. 564-565.
- 164 — : Lectures on Arabic Historians, Calcutta, 1930, PP. 156-158.
- 165 — **Marias, Julian** : La filosofía en los textos. T.I. 450-463.
- 166 — **Massé, H.** : Ibn Khaldun, Revue de l'Afrique 1939.
- 167 — **Maunier, René** : Les idées économiques d'un philosophe arabe, Ibn Khaldoun, in Revue d'histoire économique et sociale (Paris), VI (1912), 409-419.
- 168 — : Les idées sociologiques d'un philosophe arabe au XIV^e Siècle, in Revue internationale de sociologie (Paris) XXIII (1915) PP. 142-154 reproduit in l'Egypte contemporaine (le Caire) VIII, (1917), 31-43.
- 169 — **Merad Ali** : l'Autobiographie d'Ibn Khaldun, in Iblt (Tunis), XIX, (1956), 53-64.
- 170 — **Mercier, Ernest** : Histoire de l'établissement des Arabes dans l'Afrique Septentrionale selon les documents fournis par les auteurs arabes et notamment par l'histoire des Berbères d'Ibn Khaldoun; Constantine 1875.
- 171 — **Meyerhof, Max** : An early mention of sleeping Sickness. in Arabic Chronicles, in Journal of the Egyptian Medical Association (Cairo) XXIV (1914), 248-286.
- 172 — **Muller, Anguste** : Der Islam in morgen-und Abdenland. Berlin, 1885-1887, vol. I, PP. 666-670.
- 173 — **Nafisi, Sa'id** : Ibn Khaldoun, in Farhang-nâmahi Paris Téhéran 1950, I, PP. 528-532.
- 174 — **Nassar, Nasif** : Le maître d'Ibn Khaldun, dans si XX, 1964, PP. 103-115.
- 175 — : La pensée réaliste d'Ibn Khaldun, PUF, Paris 1967.
- 176 — **Noel des villages, Marie Joseph Adolphe** : Histoire de l'Afrique sous la dynastie Aghlabides et de la Sicile sous la domination musulmane. Texte arabe d'Ibn Khaldoun, accompagné d'une traduction française et de notes, Paris 1841.



- 177 — **Ortega Y Gasset, José** : Abenjaldun nos revela el secreto, in Revista de occidente, vol. VIII (1934) PP. 9-53 = El Espectador VIII, 9-53.
- 178 — **Péres, Henri** : Ibn Khaldoun (1332-1406) Extraits choisis de la Muquaddima et du Kitab al-Ibar - Alger 1947.
- 179 — : Essai de bibliographie sur la vie et l'oeuvre d'Ibn Khaldun, in Studi Orientalistici in onor di Giorgio Levi Della Vida. Roma, 1956, vol. II, PP. 304-329.
+ **Brunschwig Rober** : Ibn Khaldoun, sa vie et son oeuvre (Bibliographie, in bulletin des études Arabes, Alger), 1943, PP. 55-60, 145-146.
- 180 — **Plessner, Martin** : Beitrage zur islamischen literaturgeschichte, Islamica (Leipzig) IV (1931) PP. 528-542.
- نقد کتاب کامل عیاد .
- 181 — : In orientalistische literaturzeitung 1933, PP. 111-115.
- 182 — **Poncet, J.** : l'évolution des "genres de vie" en Tunisie autour d'une phrase d'Ibn Khaldoun, vol. II, (1954), PP. 315-323.
- 183 — **Pons Boigues, Francisco** : Elio-bibliografico sobres, los historiadores y geografos Arobigo-Espanoles. Madrid, 1898, PP. 150-362.
- 184 — **Prakash, Buddah** : Ibn Khaldun's philosophy of history in islamic culture (Hyderabad) XXVIII (1954), 492-508, XXIX (1955), 104-119, 184-190, 225-236.
- 185 — **Printo** : Rivisita delgi studi orientali V. XIII Fax - 92, 93.
- 186 — **Omadir, Abdal** : The social and political ideas of Ibn Khaldun in the Indian Journal of Political science (Allahabad) III (1941), PP. 117-126.
- 187 — : The Economic Ideas of Ibn Khaldun, ibidem XXII (1942), PP. 898-907.
- 188 — **Rabi M. Muh. Mahmud** : The political theory of Ibn Khaldun, L. 1967.
- 189 — **Rapport, Charles** : La philosophie de l'histoire comme science de l'évolution, Paris 1903, 2° ed; 1925, PP. 78-88.
- 190 — : Zur charakteristik der Method und Hauptfichtungen der philosophie der Geschichte; Bern, 1896, PP. 75-79.
- 191 — **Reinaud, Joseph Toussafnt** : Ibn Khaldoun in nouvelle Biographie generale. Ed; Paris 1877, xxv-740-47.
- 192 — **Renaud, Henri Paul Joseph** : Divination et histoire nord-africaine aux temps d'Ibn Khaldoun, in Hespéris (Paris), XXX (1943), 213-221.

- 193 — : Sur un passage d'Ibn Khaldoun relatif; à l'histoire des mathématiques, ibidem, XXXI (1944), 35-47.
- 194 — **Richter, Gustave** : Das Geschichtsbild der arabischen Historiker des Mittelalters. Tübingen, 1933, PP. 24-25.
- 195 — **Ritter, Hellmut** : Irrational solidarity groups : a socio-psychological study in connection with Ibn Khaldune in Oriens (Liden) I (1948), PP. 1-44.
- 196 — : Autographs in Turkish libraries, in Oriens, VI (1953), P. 83.
- 197 — **Rodriguez, Quiros** : Ben Jaldun, politico e historidar, in Archivos del Inst. de Est. Afr. 6, No. 24 1925, 7-19.
- 198 — **Rosenthal, Erwin Isak Jakob** : Ibn Khalduns Gedanken über den staat : ein Beitrage zur Gesehiehte mittelaterischen staatslehre. München et Berlin 1932.
- 199 — : Ibn Khaldun A. North African Muslim thinker of the 14th century, in Bulletin of the John Rylands library (Manchester) XXIV (1940), 307-320.
- 200 — : Some Aspects of islamic political thought, in islamic culture (Hyderabad) XXII (1948), 1-17.
- 201 — **Rosenthal F.** : A History of Muslim Historiography Leiden 1952.
- 202 — : Ibn Kalduns attitude to the falasifa in al-Andalus, XX (1955), PP. 75-85.
- 203 — : Die Arabische Autobiographie, in Studia Arabica I. Analecta orientalia, 14, Rome, 1937, P. 33 Sqq.
- 204 — : Ibn Khaldûn, the Muquadimah, an introduction to histroy. Translated from the Arabic in three volumes. Bolligen series XLIII Pantheon Books. New York 1958 (in volume III: Selected Bibliography by Walter J. Fischel, PP. 485-512).
- 205 — **Rubio, Fr. Luciano** : En Torna a los Prologomenos de Abenjaldun, in la Ciudad de Dios (Madrid) CLXXII (1950), 171-178.
- 206 — **Sanchez, Albornoz Y Meduina, Claudio** : Ben Jaldun ante Pedro El Cruel; in la Espana Musulmanana según los autores islamitas y cristianos medievales. Buenos Aires, 1946, vol. II, 422-423.
- 207 — **Sarton, George Alfred Leon** : Introduction to the history of science. Carnegie Institution of Washington. Baltimore, 1927-1948. Vol. III (part 2), PP. 1767-79.
- 208 — **Sauvaget, Jean** : Introduction à l'histoire de l'orient Musulman, Paris 1943, PP. 182-183.

- 209 — : Historiens Arabes : Pages Choisie et traduites. Prais, 1946 - PP. 137-146.
- 210 — **Schimmel, Annemarie** : Ibn Chaldun : Ausgenwaehlte Aschnitte aus der 1332-1406 - in revue de l'institut de sociologie (Bruxelles) 1951, PP. 237-253.
- 211 — **Schmidt, Nathaniel** : The manuscripts of Ibn Khaldun. in Journal of the American Oriental Society (Baltimore) XLVI (1926), 171-176.
- 212 — : Ibn Khaldun, article in the New international Encyclopedia : 2ed. New York, 1952. vol. XI, 716-717.
- 213 — : Ibn Khaldun : Historian sociologist and Philosopher New York, 1930.
- 214 — : Ibn Khaldun and his Prolegomena, in the Moslem World (Hartford), XXII (1932) 61-63.
- 215 — **Shultz, F. E.** : Sur le grand ouvrage historique et critique d'Ibn Khaldoun, in Journal Asiatique (Paris) I serie VII (1825), 213-26, 279-300.
- 216 — : Extrait du grand ouvrage historique d'Ibn Khaldoun, Ibidem 2 series, II (1828) 117-142.
- 217 — **Serefeddin, M.** : Ibn Haldun Vesilestyle Islam ve Türkler-in is Meçmuaci (Istanbul) Nos; 15-16 (1938), PP. 67-71.
- 218 — **Shofaq, Rıza Zahed** : Ibn Khaldun et l'histoire de la philosophie (en persan), in Revue de la faculté des lettres de Tabriz (Tabriz) 1950, n°, PP. 360-369.
- 219 — **Sherwani, Haroon Khan** : Political theories of certain early Islamic Writers, in the indian Journal of Political science (allahabad), III, 1942, PP. 225-236.
- 220 — : The genesis and gress of Muslim socio-political thought in Islamic culture (Hydarabad) XXVII (1953) PP. 144-148.
- 221 — : Studies in Muslim Political thought and administration Lahore, 1945, PP. 181-193.
- 222 — **Sikirci, Sacrir** : Ibn Haldunonva Prolegomena in Prilozi or Fil Ist. 5. (1954-1955), PP. 233-250.
- 223 — **Silvestre de Sacy. Antoine Issac Baronde**: Extraits des Prolégomenes d'Ebn Khaldoun in Relation de l'Egypte, par Abd-Allatif, medecin arabe de Bagadad Paris 1810, PP. 509-524 (Traduction), 558-564 (texte arabe).



- 224 — : Chrestomatie Arabe an Extraits de divers écrivains Arabes. 2edi. Paris, 1826-1827. T.I. 570-611 II, 168-179, 257-259, 279-336; III, 342-346.
- 225 — : Anthologie grammaticale arabe, Paris 1829, PP. 167-186, 408-447, 272-476.
- 226 — : Les haleines de la familiarité . . . par Abd Alrahman Djami, Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque du Roi, XII (1831) PP. 293-305.
- 227 — : Ibn Khaldoun, in Biographie universelles ancienne et moderne, ed. Michaud, 2^e ed. Paris 1843, vol. XX 268-271.
- 228 — : Le soufisme d'après les prolegomenes d'Ibn Khaldoun, in livres Etudes (Paris) 3ed. E Bailly 1909-1910, PP. 6-9.
- 229 — **Simon H.** : Ibn Khalduns Wissenschaft der menschschliden Kultur, Leipzig 1959.
- 230 — **Slane, William Macguckin, Baron de** : Autobiographie d'Ibn Khaldoun, in Journal Asiatique (Paris) 4^e serie III (1844) 5-60, 187-210-291-308, 325-353.
- 231 — : Ibn Khaldoun : Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique sseptentrionale Traduite de l'Arabe, Alger, 1852-1856 en 4 tomes.
- 232 — : Nouvelles édition publiée sous la direction de Paul Casanova. Paris, 1952-1927-1934-1956 en 4 tomes le dernier édité par Henri Pérès.
- 233 — : Prolégomènes historiques d'Ibn Khaldoun. Traduits en français et commentées. Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Imperiale (Accadémie des inscriptions et belles-lettres) vols XIX - XXI, Paris, 1862-1868.
Reproductions photomécaniques du précédent, Paris 1934-1938 en 3 volumes.
- 234 — **Spuler B.** : Ibn Khaldoun the historikan.
- . في كتاب اعمال من مهرجان ابن خلدون ١٩٦٢، ص ٢٤٩ .
- 235 — **Surdon, G. et Bercher, Léon** : Recueil de textes de sociologie et de droit public, contenus dans les "Prolégomènes" d'Ibn Khaldoun. Bibliothèque de l'institut d'Etudes supérieures d'Alger, 6. Alger, 1951.
- 236 — **Syrler, Miya** : Ibn Khaldun and islamic Mysticism. in islamic cultur (Hyderabad) XXI (1947), 264-301.
- 237 — **Tarde G.** : Les lois de l'imitation, étude sociologique Paris 1870.
- 238 — **Talbi M.** : Ibn Tumart, dans les Africains, ouvrages collectif sous la direction de Ch. A. Julien, Paris 1978.
- 239 — : Article Ibn Khaldun, dans l'Encyclopédie de l'Islam VIII, PP. 849-855.



- 240 — : Ibn Khaldun et le sens de l'histoire dans S.T. XXVI, 1967.
- 241 — **Tiesenhausen, Valdimir Gustavovich, Baron** : Die Geschichte der "Oqaïlden-Dynastie" in Memoires présentés à l'Académie Impériale des sciences de St. Pétersbourg, VII (1859) PP. 128-172.
- 242 — : Recueil de Matériaux relatifs à l'histoire de la Horde d'Or, Ibidem, I, 1884, PP. 356-394 (texte et traduction).
- 243 — **Togan, Zaki Velidi** : Ibn Khaldun et l'avenir de l'état musulman, in Bilgi Meçmuaci, Istanbul, 1941, PP. 733-743.
- 244 — : Tarihd usul : Tarih arastirmalari, I Istanbul, 1950, PP. 170-187.
- 245 — : Kritische Geschichtsauffassung, in der islamischen Welt des Mittelalters; - im proceedings of the twenty second congress of orientologists, Istanbul 1953, vol. I., PP. 76-85.
- 246 — **Tornberg, Carl Johan** : Ibn Khalduni narratio de expeditionibus Francorum in terras islamismo subjectas Bodleianis, Nova acta regiae societatis scientiarum Upsaliensis (Upsala) XII (1844) 1-154.
- 247 — : Notitiae De Populo Berberorum ex Ibn Khalduno in primordia dominationis Murabitorum, Ibidem XII (1844), 315-336, 398-400.
- 248 — : Geschichte der Franken..., in Onellenbeitraege zur Geschichte der Kreuzzüge, Berlin 1875, PP. 5-31.
- 249 — **Toynbee, Arnold Joseph** : The relativity of Ibn Khaldun's historical thought in A Study of History, London 1934-1954, vol. III, 311-328-473-476 (see also X, 84, 87).
- 250 — **Ulken, Hilmi Ziya** : La pensée de l'Islam, Istanbul 1953, PP. 557-576.
- 251 — : Findikoglu et Ziaeddein Fahri. Ibn Khaldun Turk-Islam Feylesoflari, VI. Istanbul 1940.
- 252 — : Ibn Khaldoun, Initiateur de la sociologie,
- في أعمال مهرجان ابن خلدون ١٩٦٢ ، ص ٢٩
- 253 — **Villenoisy, Cosseron De** : Un homme d'état: Historien et philosophe du XIV^e siècle (Ibn Khaldoun) in la nouvelle Revue, (Paris XL (1886), 545-578.
- 254 — **Wesendonk, Otto, Günther Von** : Ibn Khaldun, ein arabischer Kulturhistoriker des 14. Jahrhunderts, in Deutsche Rundschau (Berlin), Jahrgang XLIX (1934) 45-53.
- 255 — **Walzer R.** : Aspects of Islamic political thought, dans oriens 1963, PP. 40-60.
- 256 — **Wolfsom** : Religions Philosophy Harvard university 1261, PP. 177-195.
- 257 — **Wistenfeld, Heinrich Ferdinand** : Die Geschichtsschreiber der Araber und ihre Werke; Abhandlungen der Königlischen Gesellschaft der Wissenschaften (Cottingen) XXXIX (1882), PP. 26-31.
- 258 — **Zmerli, S.** : La vie et les oeuvres d'Ibn Khaldoun, in Revue Tunisienne (Tunis), XVIII (1911), PP. 532-536.

أشعار العامريين الجاهليين جمعها ووثقها الدكتور عبد الكريم يعقوب

عادل الفريجات

في القرنين الثاني والثالث للهجرة برز اتجاه قوي لجمع شعر القبائل، وتمثل هذا الاتجاه في جهود علماء كبار أمثال أبي عمرو والشيباني (٢٣١ هـ)، ومحمد بن حبيب (٢٤٥ هـ)، وأبي سعيد السكري (٢٧٥ هـ) . وقد ذكر الأمامي (٣٧٠ هـ) في المؤتلف والمختلف أسماء ستين قبيلة صنع لها أشعار، أو ألف فيها كتب حوت أخبارها وأشعارها، وكذلك ذكر ابن النديم في كتابه الفهرست أسماء (٢٨) قبيلة صنعت لها أشعار على يد السكري، ويزيد هذا العدد إلى نيف وثمانين قبيلة قام أبو عمرو الشيباني بجمع أشعارها . ولكن هذه الأشعار - مع الأسف - ضاعت ولم يصل إلينا منها سوى ديوان هذيل الذي صنّفه أبو سعيد السكري . وقد نشر مراراً كان آخرها في القاهرة في ثلاثة أجزاء ظهرت بين عامي ١٩٤٥ - ١٩٥٠ .

وفي عصرنا هذا بُعث هذا الاتجاه من جديد، فقد قام السيد صلاح كزاره بجمع أشعار تميم في العصر الجاهلي، ونشره في (إيرلانجن) بألمانيا عام ١٩٨٢ . والكتاب رسالة علمية قدمت لاحدى الجامعات الألمانية . وقد جمع الباحث صلاح كزاره /١٠٧٨/ بيتاً لـ /٨٨/ شاعراً تميمياً جاهلياً من ليس لهم ديوان . وكذلك قام السيد عبد الحميد محمود الميني بجمع شعر بني معين في العصر الجاهلي وتحقيقه، وقد نشره في بريدة بالملكة العربية السعودية عام ١٩٨٢ (انظر نشرة أخبار التراث العربي الصادرة في الكويت عام ١٩٨٣ - العدد التاسع ص ٢٨) . وحدثني الدكتور هاشم ياغي من الجامعة الأردنية بأنه تم تكليف عدد من طلاب الدراسات العليا في الأردن بجمع أشعار بعض القبائل ودراستها لينالوا بها درجات علمية عليا .

والكتاب الذي نتناوله هنا « أشعار العاصريين الجاهليين » ، والذي نشره الدكتور عبد الكريم يعقوب ، كُتِفَ بما يماثله تماماً أحد طلبة الدراسات العليا في جامعة عين شمس بالقاهرة وقد أنجز عمله ونال به درجة الماجستير ، والطالب هو عز الدين أحمد البدوي النجار ، وكان عنوان بحثه بالضبط « تحقيق ديوان عامر بن الطفيل العاصري ودراسة لشعره مع جمع لشعر العاصريين » - (انظر نشرة أخبار التراث العربي في الكويت - آب ١٩٨٣ - الممدد ٨ ص ٢٥) .

وعمل الدكتور يعقوب هذا يُعَدُّ شاهداً على الجهود المكررة التي كان بالإمكان ادخارها وتوفيرها لأعمال علمية أخرى لو أن التواصل العربي الثقافي والتبادل العلمي بين الأقطار العربية والباحثين العرب كان أوسع وأوثق وأعمق . . .

ونحن هنا نود أن نعرض لهذا الكتاب الذي بين أيدينا لنعرف به أولاً ، وندلي برأينا فيه ثانياً . وفي كل ذلك يحدونا أمران: الأول المرجاء أن تتسع رحابة صدر المؤلف لما نأتي به من ملاحظات ، والثاني الأمل في أن يكون أي عمل علمي في صورة قريبة من الكمال - هذا الكمال الذي يطمح إليه البشر ولا يبلغونه . . .

صدر هذا الكتاب عن دار الحوار باللاذقية عام ١٩٨٢ ، وهو يحوي مجموعة من الأشعار لبني عامر . وعامر هذه قبيلة عظيمة عدها بعض القدماء من جماعم العرب أي من رؤوسهم وأسيادهم . والحق أن هذه القبيلة أنجبت كثيراً من الأشراف والسراة أمثال خالد بن جعفر الكلابي ، ومعاوية بن مالك بن جعفر الكلابي ، وعوف بن الأحوص ، وعامر بن مالك . وكان من شعرائها الكبار في الجاهلية والإسلام لبيد بن ربيعة ، وعامر بن الطفيل ، والناطقة الجمدي ، وتميم بن أبي بن مقبل ، وحמיד بن ثور الهلالي . ولكل من هؤلاء الشعراء ديوان مطبوع أو شعر مجموع .

ولكن هذه المجموعة لم تحو أي بيت من أبيات أولئك الذين ظهر شعرهم في ديوان مجموع ، سواء كان صانعه قديماً أو حديثاً ، بل حوت أشعار الشعراء الذين ليس لهم ديوان . وقد جمع الباحث يعقوب في هذا الكتاب الذي بلغت صفحاته /١٤٤/ صفحة /٤٥٠/ بيتاً من الشعر والرجز . وكانت هذه الأشعار والأرجاز ممزوجة إلى /٣٠/ شاعراً عامراً .

وإذا ما قارنا عدد أبيات هذه المجموعة وعدد شعرائها بأشعار تميم التي صنمها صلاح كزاره نجد ههما قليلين جداً ، وسنرى مصداق ذلك بعد قليل .

وبالاجمال فإن ملاحظتنا على « أشعار العاصريين الجاهليين » تتركز في النقاط التالية :

١ - حوت هذه المجموعة شعراً لشعراء عاصريين مخضرمين أمثال خدّاش بن زهير ، وعامر ابن مالك ، وجبار بن سلمى . وهذا أمر يجعل من عنوانها عنواناً تعوزه الدقة ، فالحق أنه يجب أن يضاف إلى كلمة الجاهليين الواردة في العنوان ، والمخضرمين .

٢ - أن الدكتور يعقوب لم يراع في تصنيف شعراء المجموعة الذين عرف بهم في صدر كتابه أي أساس من أسس التصنيف أو التبويب ، فقد عزف عن الترتيب الهجائي ، فاعتقدنا أنه صنّفهم حسب كثرة الشعر المجموع لكل شاعر من الشعراء المعنيين ، ولكن الكثرة ، أو القلة ، لم تكن المبدأ المرعي أيضاً . وقد قمت بإحصاء شعر كل شاعر من شعراء المجموعة فوجدت أن خدّاش بن زهير هو أكثرهم شعراً . وقد جاء في الترتيب أولهم ، ولكنني فوجئت أن الباحث يذكر شريح بن الأحوص ، قبل يعمر بن عبد الله القشيري ، وللأول (١٤) بيتاً ، وللثاني (١٦) بيتاً ، وكذلك ننقل مباشرة إلى عبدالله ابن جمعة وله (١٢) بيتاً ، ويأتي بعده فوراً عروة الرحال وله خمسة أبيات ، ويتلوّه قحافة بن عوف بن الأحوص وله (١٦) بيتاً من الشعر والرجز وهكذا ...

٣ - ثمة نقص خطير في هذه المجموعة يجعلها بعيدة عن تمثيل شاعرية قبيلة عامر ؛ ففي شعر خدّاش بن زهير مثلاً ، وتحت رقم (٦) نجد الدكتور يعقوب يسوق (١٦) بيتاً ، ثم يأتي بالقطعة رقم (٧) ، وهي لخدّاش أيضاً ، وأبياتها خمسة أبيات . والقطعتان المقطعتان هما قصيدة واحدة مثبتة في الجزء الخامس من منتهى الطلب لمحمد بن المبارك بن ميمون البغدادي . وقد أشار إلى ذلك الدكتور يحيى الجبوري في كتابه « قصائد جاهلية نادرة » (بيروت ١٩٨٢ ص ٣٢) . وإذا كان د . يعقوب قد جمع من هذه القصيدة (٢١) بيتاً في قطعتين ، فإن صاحب منتهى الطلب جعلها في (٤٧) بيتاً ، وبذا تنقص هذه القصيدة - لو كانت مجتمعة - (٢٦) بيتاً عن الأصل المثبت في منتهى الطلب .

ولا شك أن د . يعقوب معذور لهذا ، فهو لم يطلع - كما يبدو - على الجزء الخامس من منتهى الطلب ، ولا جرم أنه لم يطلع على كتاب د . يحيى الجبوري المذكور آنفاً ، فقد صدرت مجموعته وكتاب الجبوري في سنة واحدة .

ولكن الباحث يعقوب وقع على ما يفيد به أن القطعتين (٦ و ٧) هما قصيدة واحدة ، في مصدر من مصادره ، هو المقاصد النحوية للميني (٢/٣٧١) ، فهو يقول في حاشيته رقم ٢ ص ٢٧ : « جمل الميني الأبيات الأربعة الأولى مطلقاً للقصيدة السابقة ، رقم (٦) ، والأصح أن هذه الأبيات الخمسة قطعة أخرى غير السابقة لأنها نقيض تام معها . وان اتفقت في الوزن والقافية » .

وحبذا لو لم يخطئ الباحث الميني ، لأن ما قاله هو الصواب بعينه .

وكذلك في شعر خدّاش بن زهير نقص آخر في القطعة رقم (١٣) ، فهي في المجموعة التي نحن بصددّها (٦) أبيات ، في حين يسوقها محمد بن المبارك بن ميمون على أنها (٣٤) بيتاً - (انظر قصائد جاهلية نادرة ص ٣٢) ، وبذا يفوتنا (٢٨) بيتاً من هذه القصيدة ، وكان قد فاتنا في ما سبق - (في القطعتين ٦ و ٧) (٢٦) بيتاً ، فيصير المجموع (٥٤) بيتاً ، خلال عنها مجموع شعر خدّاش بن زهير وحده في هذه المجموعة !

وإذا ما تركنا شعر خدّاش وانتقلنا إلى شعر عوف بن الأحوص ، فإنا نستطيع أن

نضيف إليه ، من لسان العرب فقط ، بيتين لم يردا في المجموعة ، فقد قال عوف في اللسان
- مادة (شئنا) :

وما العيش إلا ما تلذذ وتشتهي وان لام فيه ذو الشئان وفئدا

وقال في مادة (عمرد) :

ثارت بهم قتلى حنيفة، إذ أبت^١ بسوتهم إلا النجاء العمردا

وقد أخلت « أشعار العامريين الجاهليين » بأبيات أخرى لشعراء آخرين ، ففي وسعنا
أن نضيف ، ونحن في عجلة من أمرنا ، ستة أبيات للأبيات الـ (٢٢) المغروطة لأبي برام
عامر بن مالك ، خمسة منها وردت في كتاب الشمشاطي : « الأنوار ومحاسن الأشعار » .
(تحقيق د. السيد محمد يوسف . الكويت ١٩٧٧ - ص ١٨٩) قالها أبو برام أشر
هزيمته أمام قُرط بن السفيع بن السفاح في يوم الأثلث ، وهي :

لعمرك ما طعن ^٢ الرئيس ببدعة	خلال الوضي ذا نجدة من هوازن
سموت ^٣ الى الغيل المغيرة صبة	فعارضني قُرط ^٤ بأسمر مارن
فجاشت به نفسي ، وللمرء نبوة	فكنت ^٥ كضُرغام خضيب البرائن
نبا عطفه عن قرنيه حيث لم يجد	مصيدا بجاش ^٦ في العجاجة ساكن
فان الق ^٧ قُرطاجزة حذو نعليه	بتواء ^٨ وما قُرط ^٩ لتلك بأمن

ولعامر بن مالك أيضا بيت في المستقصى من أمثال العرب للزمخشري (بيروت ١٩٧٧
ط ٢ ، ٢٥٨/١) ليس في المجموعة ، وفيه يخاطب قيس بن زهير ، وهو :

وما أم^{١٠} أدراس بأوض متضكة^{١١} بأعسار من قيس إذا الليل أظلما

٤ - أن عدد الشعراء ، وهو (٣٠) شاعرا ، يثير شكاً عريضا بأن يكون هو العدد الكامل
لشعراء عامر في الجاهلية وصدر الإسلام . واستظهر على ما أقول بأنني قد جمعت
من أسماء شعراء قبيلة واحدة تضارع قبيلة عامر في الجاهلية ، ما يربو على هذا
العدد ، من خلال ثلاثة مصادر أساسية فقط . ومما يؤكد أن شعراء جاهليين
عامريين سقطوا من مكانهم اللائق في هذه المجموعة ، غياب اسم الشاعر الشجاع
« عمرو بن حذار » هذا الذي ذكره المرزباني في معجم الشعراء (تحقيق فرّاج
القاهرة ١٩٦٠ ص ٣٧ - ٣٨) فقال فيه :

« عمرو بن حذار من بني وائلة بن صعصعة يكنى أبا أبي ، ويدعى ذا العنق ،
وكان شجاعا ، وهو الذي قتل بشر بن أبي خازم الأسدي ، وكان عمرو مع عامر بن
الطفيل في يوم الرّقم ، وأغارت بنو عامر على بلاد غطفان فقال عمرو لفرسه ، وأبلى
يومئذ بلاء حسنا :

أقدم قديدا لا تكن خلوسا	لأطعنن طعنة خلوسا
ذات رشاش تزرع الغميسا	من لا يقاتل لا يكن رئيسا

فقال عامر بن الطفيل :

وأبو أبيّ مما منّيت به مثله يا حبذا هو ممسياً ونهاراً
نقي الخبيث من أبو أبيّ سارداً السوائل وحسب الأدبارا
عمرو الذي جعلت ساول وعامراً يوم الصباح يجتنبون فراراً *

ولا ريب أن شعراء آخرين كثيرين ينسبون إلى أبي أبيّ ، كان يمكن أن يزيدوا العدد المذكور جداً : أن لم يضاعفوه ، لو أن الاستقصاء كان أشد وأكثر وأشمل .

وعلى الرغم من أن الاحاطة بشعراء قبيلة واحدة أمر شبه محال - كما يقول ابن قتيبة (٢٧٦ هـ) ، فهو « أكثر من أن يحيط به محيط ، أو يضم وراء عددهم واقف ، ولو أنفذ عمره في التنقيب ، واستفرغ مجهوده في البحث والسؤال » - (الشعر والشعراء ، تحقيق أحمد شاكر ، ط ٢ ، ٦٠ / ١) ، فإننا نشق بأن عدد شعراء بني عامر ، وعدد أبياتهم ، سيتضاعفان إذا أصبح للدكتور يعقوب أن يسلم كتابه ثانية في قابل الأيام .

٥ - أن عمل أي مجموعة شعرية نقبيلة من المقابل ربما يكون أكمل وأفضل إذا ما شُفع بجريدة نسب تبين عشائرها وبطونها ، ونوعيه سالم القرابي بين أعلامها وشعرائها ، ففي هذه الجريدة جدوى لا جدال فيها ، وهذا أمر اقتضته سنة في مجموعة الشعراء العامريين .

٦ - بلغت مصادر الدكتور يعقوب في مجموعته هذه (٦٩) مصدراً ، وهو عدد قليل نسبياً ، وربما كانت قائمته وراء بعض الملاحظات السابقة ، هذا أمر . والأمر الآخر الذي يمكن أن يقال في المصادر من العودة إلى بعض الطبقات التي لم تعد نافعة ، فالباحث مثلاً يرجع إلى الطبعة الأولى لكتاب «طبقات فحول الشعراء» لابن سلام الجمحي (٦٣١ هـ) تحقيق محمود شاكر ، وهذه الطبقة رقع المتصل منها من قبل المحقق في مقدمة الطبعة الثانية حيث يقول شاكر : « فإننا لا نحصل إلا ... من أهل العلم أن يثبت بعد اليرم على الطبعة الأولى من طبقات فحول الشعراء مخافة أن يقع بي في زلل لا أرضاه له ، وأضرب إلى كل سن نقل من هذه الطبعة شيئاً في كتاب ، سواء كان قد نسيه الي أم لم ينسبه ، أن يراجع على هذه الطبعة الجديدة من الطبقات ، لينفي عن نفسه وعمله الميب الذي احتسنت أنا وحدي ورده » - (انظر مقدمة الطبعة الثانية لطبقات فحول الشعراء - القاهرة ١٩٧٤ ، ص ٧٠) ولما كان الدكتور يعقوب من أهل العلم وجب أن تكون حالاته إلى الطبعة الثانية من الكتاب المذكور .

أخيراً ان هذه الملاحظات تبقى أقل وأضال من الجهد المشكور الذي بذله الدكتور يعقوب في جمعه وتخريجه لهذه الأشعار ، التي لولاه لما صارت في حوزتنا بعد أن كانت مشتتة ومبعثرة هنا وهناك .

عادل الفريجات

أنباء تراثية

الجائزة التقديرية في الأدب

أنشئت في المملكة السعودية في ٢٠/٥/١٤٠٠ جائزة تدعى جائزة الدولة التقديرية في الأدب تمنح كل عام ثلاثة من الأدباء السعوديين • ويشترط فيمن يمنح الجائزة أن يكون قد أسهم اسهاماً جليلاً في اثراء الحركة الدينية والفكرية والأدبية في المملكة العربية السعودية كما يشترط ألا تقل سنه عن الخمسين سنة •

وتتمثل الجائزة في مكافأة سنوية مقدارها مائة ألف ريال سعودي مدى الحياة مع مسكوكه ذهبية ثم مع براءة في الأدب •

وتؤلف لجنة لتسمية الفائزين بالمنحة قوامها الرئيس العام لرعاية الشباب رئيساً وخمسة أعضاء من رجال الفكر والأدب يسمون بأمر ملكي •

وقد فاز بالجائزة الأدباء • تحقيقاً لمبتور علوم راسدي

١ - أحمد محمد السباعي : من مواليد عام ١٣٢٣ هـ ومن مكة المكرمة •

٢ - حمد بن محمد الجاسر : من مواليد ١٣٢٨ هـ من قرية البرور •

٣ - عبد الله بن محمد بن خميس : من مواليد ١٣٣٩ هـ ومن إحدى ضواحي الدرعية •

وكل من هؤلاء الأعلام ذو نشاط بالغ وواسع في ميدان الثقافة والأدب والفكر طوال مدى زمني كبير استغرق صباهم وكهولتهم وشيخوختهم الطيبة •

ودعي لحضور الحفل الأول لجائزة الدولة التقديرية في الأدب حوالي مائة أديب من المملكة وسبعين أديباً ولغويّاً من مختلف الاقطار العربية في المدة من ٢٤ المحرم الى ١ صفر ١٤٠٤ وتم الحفل برعاية جلالة الملك فهد بن عبد العزيز عصر الأربعاء ٢٧ المحرم ٢ تشرين الثاني ١٩٨٣ وكان المدعوون من الجمهورية العربية السورية ثلاثة وهم :
د عبد الكريم اليافي والاستاذ سعيد الأففاني ود • محمود الربداوي •

ان منح هذه الجائزة تكريم لعلماء ومفكرين اشتغلوا بالأدب وباللغة طوال حياتهم ولم يفكروا في ان ينالوا مثل هذه الجائزة الرفيعة والقيّمة . ولكن منحها يتجاوزهم الى تكريم اللغة والأدب بوجه عام في المملكة وفي جميع البلاد العربية . فالمراد بالجائزة تكريم الأدب واللغة في أشخاص هؤلاء الأعلام الذين ضربوا مثالا عاليا في اكتابهم على العلم والمعرفة . ثم ان اللغة العربية وعام التراث العربي وخزائنه الكبيرة وهي الصلة القوية بين البلاد العربية ولهذا كانت هذه الجائزة دعما للتراث العربي وللأواصر القومية بين البلاد العربية .

ولقد قامت رعاية الشباب في شخص رئيسها الأمير فيصل بن الملك فهد بالاعداد لمنح هذه الجائزة وللدعوة لحفلها . وفي هذا اشارة الى أن الشباب هم الذين يكرمون الشيوخ ويقدرّون ما بذلوه في حياتهم من جهود في خدمة التراث والبلاد حق قدره ودلالة على تضامن الأجيال ورعاية بعضها البعض .

ولا شك أن مثل هذه الجائزة السنوية سوف تحفز الشباب الناهض الراقى على زيادة مساهمته وجهوده في الوصول الى القمة كما وصل هؤلاء الاخوة الأعلام . وبمثل هذه الجهود والمساهمة تنهض اللغة والأدب والفكر أيضا نهوض وتزدهر أيضا ازدهارا اذ لا بد لهذه الشؤون من دعم قوي وتمهيد مشرورعاية كريمة .

ولقد كانت دعوة الأدباء من مختلف الأقطار العربية مثالا للكرم العربي والضيافة الطيبة ختمت لمن أحب بزيارة المدينة الكريمة ومكة المكرمة وبشعائر العمرة المباركة .

مركز تحقيق كاميون علوم راسدي

* * *

المؤتمر الثاني للوزراء المسؤولين عن التعليم العالي والبحث العلمي في الوطن العربي

عقدت ادارة التربية في المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم مؤتمرها الثاني هذا في مدينة الحمامات بالجمهورية التونسية في المدة ١٤ - ١٧ المحرم ١٤٠٤ = ٢٠ - ٢٣ تشرين الأول ١٩٨٣ .

عالج المؤتمر الأول الذي عقد في الجزائر (١٤ - ١٩ أيار عام ١٩٨١) قضايا التعليم العالي وهمومه بصفة عامة ، ودوره في تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في الوطن العربي بصفة خاصة . وأكّب المؤتمر الثاني هذا على معالجة الموضوعات الآتية :

- ١ - واقع التعليم العالي بالوطن العربي في ضوء تنفيذ توصيات المؤتمر الأول .
- ٢ - تعريب التعليم العالي .

٤ - سياسات الالتحاق بالتعليم العالي •

٥ - إنشاء مركز عربي للتعريب والتأليف والنشر •

٥ - إنشاء هيئة عربية للدراسات العليا والبحث العلمي في الوطن العربي يكون من أهم أهدافها دراسة تنفيذ مشروع جامعة عربية للدراسات العليا والبحث العلمي •

٦ - التعاون الثقافي الخارجي في إطار التعليم العالي •

ونظراً لتعدد الموضوعات المطالعة واتساعها انتظم المشاركون في المؤتمر لجاناً فرعية لبحثها وانتهت الى التوصيات الآتية :

مذكرها حسب تفرع تلك اللجان فيما يتعلق تقريباً او بعيداً بالتراث العربي :

١- تعريب التعليم العالي :

ما يزال التعليم العالي يقدم في كثير من الأقسام والكليات في الجامعات العربية بلغة أجنبية مما يعارض مع التوجه القومي في اعتبار اللغة العربية لغة العلم والثقافة في هذا العصر وقدرتها على الأداء الكامل ، وعلى الضرورات الاجتماعية والتربوية والنفسية • وقد كشفت الدراسات التي قدمت الى المؤتمر والمناقشات التي دارت فيه عن الاتجاهات التالية :

١ - تأكيد مبدأ التعريب في مجال التعليم العالي وضرورة البدء بتنفيذه . سواء كان ذلك في ميدان العلوم الاجتماعية والانسانية أم في ميدان العلوم النظرية والتطبيقية •

٢ - ضرورة الخروج من الحديث النظري المكرر عن "تعريب الى اتخاذ القرار في ذلك على المستويين القومي والقطري •

٣ - الاعتقاد بأن اكتمال التعريب وسلامة حركته واتجاهها نحو تحقيق غاياته في النهضة الثقافية والعلمية العربية لا يمكن أن يتم في نطاق قطر واحد أو مجموعة أقطار عربية ، وإنما يحتاج الأمر الى أن تتضافر الجهود العربية جميعاً •

٤ - الثقة بأن التعريب لا يعني بحال من الأحوال إهمال اللغة الأجنبية ، والابتعاد عنها لأن طبيعة التعريب تقتضي الاتصال المستمر بهذه اللغات الأجنبية والانفتاح عليها •

٥ - الإجماع على أن التعريب يعني العناية باللغة العربية في مراحل ما قبل التعليم الجامعي كلها •

٦ - ضرورة الاستفادة من التراث على أوسع نطاق في عملية التعريب ، لأن المجتمع العربي لا يبدأ سلم الحضارة من درجاته الأولى وإنما يستأنف ما انقطع من ذلك ويستكمل ما ضاع عليه •

١ - التأكيد أن التعريب إذا كان في الحياة الداخلية العربية قراراً سياسياً ، فهو حقيقته الواقعية قرار تربوي وتعليمي ، وفي جوسره الأساسي خيار حضاري .

٢ - الاتفاق على أن تنفيذ التعريب يمكن أن يتم بأحد أسويين : أسلوب الطفرة ، وأسلوب التدرج . بشرط أسلوب التدرج أن يكون وفق خطة مرسومة ، شريطة أن يلتزم بتنفيذها بدقة ، وأن يتعهد بانجازها في مواعدها .

٣ - الاتفاق على أن التعريب لا يهدف إلى التعريب اللغوي وحده وإنما يجب أن يتساقط ويتكامل مع توطين العلم وتعريب الفكر ، معتمداً للمواهب ومساعدة على الابتكار .

٤ - اعتبار أن الجامعة ليست هي وحدها الهدف في التعريب ، إنما هي الهدف والوسيلة معا : هي هدف في البداية ثم هي وسيلة لتعريب المجتمع العربي ككل في ظواهره الحيوية ومساربه السلوكية وممارق تفكيره .

وتحقيقاً لهذه الاتجاهات يوصي المؤتمر بما يلي :

١ - الإسراع بتنفيذ القرار القومي والقطري للتعريب حيث تكون الحاجة إلى ذلك ، في اتجاهي مبدأ التعريب ورسم خطة تنفيذه في مدى زمني محدد وتكليف المنظمة بمراقبة خطوات انجازه وتأمين بعض وسائله وتدليل عقباته والمعاونة على حل مشكلاته في الأقطار العربية المختلفة ، حيناً بعد حين وتقديم تقريرها السنوي إلى مؤتمر وزراء التعليم العالي ، مضمناً ملاحظاتها واقتراحاتها .

٢ - أن تتكامل سياسة التعريب بين الأقطار العربية فينهض كل قطر بالجانب الذي تساعد عليه ظروفه اللغوية وقدراته الخاصة واتجاهات أساتذته رجالاته ، وتتلاقى الجهود في ذلك على الهدف المشترك .

٣ - أن تتلاقى الحكومات العربية على برنامج محدد . يسع الأوضاع الجامعية على اختلافها ، أساسه تبادل التجارب والخبرات بين الأقطار التي قطعت شوطاً في التعريب وبين الأقطار التي لا تزال حديثة عهد به ، وتقدم الحكومات العربية القادرة مساعدتها للدول الأخرى في مجالات البرامج والكتب والوسائل . وتتبادل الأبحاث والمؤلفات والمطبوعات الجامعية على أوسع نطاق ، وخاصة المتون الأساسية ، والعناية بنشر البيانات عنها للتعريف بها .

٤ - العناية بتدريس اللغة الأجنبية وخاصة في المرحلتين الثانوية والعالية ، والبحث عليها ، وبما لا يضر تعليم اللغة العربية ويحقق المردود النافع من تدريس اللغات الأجنبية .

٥ - دعوة المنظمة العربية لدراسة ظواهر الضعف في طرائق تعليم اللغة العربية واستعمالها ، واتخاذ جملة الوسائل التي تساعد على معالجة هذه الظواهر معالجة ناجعة في مختلف جوانب الحياة ومراحل التدريس .

٦ - استعمال اللغة العربية السليمة في مؤسسات التعليم وفي المؤسسات الخاصة والعامة ، وتخص وسائل الاعلام بالذكر لما لهذه المؤسسات من تأثير .

- ٧ - الاهتمام بالتراث العربي العلمي الى جانب الاهتمام بالتراث الأدبي والمساعدة على تحقيق نصوصه ونشرها على أفضل وجوه النشر .
- ٨ - تنشيط التأليف باللغة العربية والترجمة اليها واتخاذ كل المشجعات لتحقيق ذلك .
- ٩ - تشجيع تبادل الأساتذة والطلاب على أوسع نطاق بين الجامعات العربية لتحقيق اشاعة تبادل الخبرات في مجال التعريب وتنميته .

* * *

□ المركز العربي للتعريب والترجمة والتأليف والنشر :

يوصي المؤتمر بما يلي :

- ١ - الموافقة على استضافة دولة الامارات العربية المتحدة للمركز العربي للتعريب والترجمة والتأليف والنشر وتفويض السيد المدير العام للمنظمة بالاتصال بالمسؤولين في دولة الامارات لتحديد متطلبات انشاء هذا المركز .
- ٢ - تقديم الشكر لدولة الامارات العربية المتحدة لمبادرتها الى استضافة المركز .
- ٣ - احالة دراسة الجدوى الى لجنة متابعة توصيات المؤتمر الثاني لدراساتها وتقديمها الى المجلس التنفيذي للمنظمة العربية لاقرار برامج المركز وميزانيته للدورة المالية القادمة ١٩٨٤/١٩٨٥ .

□ الهيئة العربية للدراسات العليا والبحث العلمي :

يوصي المؤتمر بما يلي :

- ١ - تنشأ في المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم هيئة عربية للدراسات العليا والبحث العلمي تتكون من مجموعة من العلماء والمتخصصين العرب تعمل على تحقيق ما يلي :
- تنسيق الجهود العربية في مجالات الدراسات العليا والبحث العلمي بالتعاون مع الجامعات ، ومراكز البحث العلمي وتنسيق العمل بقصد تشجيع تكوين ملكات أعضاء هيئة التدريس الجامعي في الوطن العربي وتمكينهم من القيام بالتدريس باللغة العربية .
- دعم انشاء الدراسات العليا ومراكز البحث العلمي في الجامعات العربية .

– اختيار عدد من مراكز البحوث والكليات أو الأقسام المتميزة القائمة في الوطن العربي لتكون نواة لاستقبال الباحثين ومركزاً للتنسيق بين الكليات والأقسام المماثلة .

– وضع مشروعات البرامج التنفيذية للمهام السابقة وفق الأولويات مع متابعة تنفيذها وتقويمها .

– دراسة تنفيذ مشروع جامعة عربية للدراسات العليا والبحث العلمي وتقديم تقرير في ذلك للمؤتمر .

– اقتراح النظام الأساسي للهيئة تفرده لجنة المتابعة .

٢ – انشاء وحدة معلومات في المركز العربي لبحوث التعليم العالي تختص بالدراسات العليا والبحث العلمي في الوطن العربي وتتصل بشبكة الوحدات الفرعية المماثلة في الجامعات ومراكز البحوث العربية .

٣ – رصد مبلغ مناسب في ميزانية المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم للدورة المالية ١٩٨٥/٨٤ للمشروع في انشاء الهيئة العربية للدراسات العليا والبحث العلمي .

□ التعاون الثقافي الخارجي :

مركز بحوث كميونر علوم رسلاني

يوصي المؤتمر بما يأتي :

١ – دعوة المنظمة العربية الى تزويد مسؤولي التعليم العالي وانجامي في الدول العربية بالاستراتيجية الشاملة التي تقوم المنظمة بتنفيذها في مجالات التعاون الثقافي والتعليم العالي مع الدول الافريقية والآسيوية وبخاصة التي ترتبط بالتراث الثقافي العربي الاسلامي .

٢ – دعوة المنظمة للقيام بدراسة مسحية حول واقع العلاقات الثقافية بين الدول العربية الافريقية ورصد الجهود العربية القائمة في هذا المجال على الساحة الافريقية والدور الذي تقوم به المؤسسات التعليمية والعلمية في الدول العربية لمعاونة المجتمعات الافريقية ودراساتها تمهيداً للتعريف بهذه الجهود على المستوى الافريقي والآسيوي وبمختلف اللغات السائدة في هذه البلدان .

٣ – دعوة الجامعات العربية ومؤسسات التعليم العالي لمعاونة المنظمة العربية في خططها لافتحاق أو دعم أقسام اللغات العربية والدراسات الاسلامية ومراكز التربية

بالجامعات الافريقية والآسيوية وذلك بتيسير إيفاد أساتذة اللغة العربية والدراسات الإسلامية وخبراء المناهج من الجامعات العربية إلى جامعات تلك الدول .

٤ - التوسع في تقديم المنح الدراسية على المستوى الجامعي والدراسات العليا بالجامعات العربية لأبناء افريقيا وآسيا بهدف تنطية كافة مجالات المعرفة لمواجهة حاجات الدول الافريقية الآسيوية من الأساتذة والإطارات العلمية والفنية وتذليل الصعوبات التي تواجه قبول الطلاب بالنسبة لمعادلة الشهادات وتبسيط إجراءات الالتحاق بالجامعات العربية .

٥ - دعوة الجامعات العربية إلى انضمام أقسام لللغات والدراسات الافريقية والآسيوية لتكون قاعدة للمعرفة الدقيقة بثقافات هذه الشعوب وحضاراتها .

٦ - دعوة المنظمة والجامعات والمؤسسات التعليمية العربية إلى التوسع في تزويد المؤسسات التعليمية الافريقية بالكتب الجامعية والانتاج الفكري ومكتبات علمية مناسبة ومساعدة هذه الهيئات على توفير وسائل طباعة الكتب العربي ونشره .

٧ - دعوة الدول العربية إلى تخصيص جزء من اعتمادات المعونة المادية التي تقدمها إلى الدول الآسيوية والافريقية للجوانب الثقافية ، خاصة والتعليم الجامعي والمنح الدراسية بخاصة .

٨ - مناشدة الدول العربية العمل على تقديم الدعم المادي لصندوق المعونة الفنية بالجامعة العربية وجهاز التعاون الدولي لتنمية الثقافة العربية الإسلامية بالمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ليقوما بدورهما في مجال التعليم والثقافة وفي الاستراتيجية الموضوعة لهذه المجالات .

٩ - دعوة المنظمة العربية للتعاون مع اتحاد الجامعات العربية واتحاد الجامعات الافريقية لبحث حاجات الجامعات الافريقية والآسيوية من الأساتذة العرب ، وتأهيل الأساتذة الافريقيين في مجالات الدراسات العليا بختلف التخصصات والتقدم بمشروع محدد في هذا الصدد إلى وزارات التعليم العالي والجامعات العربية للتعاون في تنفيذه .

وقد نشرنا في هذا العدد البحوث التي كانت اسمعابها كتابتها في مجال التمرير وفي العلاقات الثقافية الخارجية لعلاقتها بالتراث العربي كما يظهر ذلك عند تأملها .

دبلومات عليا في تاريخ العلوم العربية

شرح معهد التراث العلمي العربي في حلب يسنح منذ هذا العام الدراسي ١٩٨٣-١٩٨٤
دبلومات جديدة في الميادين الآتية :

- ١ - دبلوم الدراسات العليا في تاريخ العلوم الطبية .
 - ٢ - دبلوم الدراسات العليا في تاريخ العلوم الأساسية .
 - ٣ - دبلوم الدراسات العليا في تاريخ العلوم التطبيقية .
- ومدة الدراسة لكل منها سنة واحدة .

* * *

مؤتمر معهد التراث العلمي العربي السنوي الثامن لتاريخ العلوم

سيُعقد في جامعة حلب - معهد التراث العلمي العربي المؤتمر السنوي الثامن لتاريخ العلوم عند العرب وسيُعقد خلال المؤتمر بمروور ثمانية قرون على ميلاد الطبيب ومؤرخ الطب العربي ابن أبي أصيبعة ، وذلك يومي الأربعاء والخميس ١١ - ١٢ نيسان ١٩٨٤ م . ويهدف المؤتمر الى تقديم أبحاث أصيلة لم تنشر سابقاً في موضوعات تاريخ العلوم الأساسية والعلوم الطبية عند العرب ، وذلك تمثيلاً مع أهداف معهد التراث والجمعية السورية لتاريخ العلوم ، وقد تقدم الكثير بأبحاثهم ، والأمل ورود أبحاث أخرى تتعلق بمواضيع المؤتمر وتساهم في تحقيق أهدافه من حيث إبراز مساهمة الحضارة العربية في اغناء الحضارة الانسانية .

وقد عدل تاريخ المؤتمر فأصبح في ٢٥-٢٦ نيسان وذلك لتعارضه مع انعقاد الملتقى العلمي العالمي المزمع اقامته في تونس احياءاً للذكرى الألفية للطبيب العربي القيرواني أحمد بن الجزار .

* * *

□ صدر عن معهد التراث العلمي العربي في حلب أبحاث المؤتمر السنوي الخامس لتاريخ العلوم عند العرب المنعقد في جامعة حلب بإشراف المعهد المذكور وكلية الآداب بين ٢٠ - ٢١ رجب ١٤٠٢ هـ الموافق (١٣ - ١٤ أيسار) (مايو) ١٩٨١) تحرير الدكتور خالد دماغوط ،
ومحمد علي خياطة .

ع . ك . ي .

الندوة العالمية الثالثة

لتاريخ العلوم عند العرب المقرر النهائي والتوصيات

تحت رعاية حضرة صاحب السمو أمير دولة الكويت ، استضاف المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الندوة العالمية الثالثة لتاريخ العلوم عند العرب ، التي عقدت في فندق شيراتون بالكويت ، في الفترة من السادس من ربيع الأول الى العاشر منه - الموافق العاشر الى الرابع عشر من ديسمبر (كانون الأول) ١٩٨٣ .

وفي الجلسة الافتتاحية ، في صباح العاشر من ديسمبر ، تحدث الأستاذ عبد العزيز حسين ، رئيس المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، وزير الدولة لشؤون مجلس الوزراء ، نيابة عن حضرة صاحب السمو أمير الكويت ، مشيداً بهذه اللفتة الكريمة من سموه عندما تفضل فشمّل هذه الندوة برعايته ، جرياً على عادة سموه في رعاية العلم والعلماء . وقد أبرز في كلمته أهمية سير أغوار التراث العلمي العربي ، واستكشاف كنوزه ، والتعرف الى تأثيره في المسيرة العالمية في العلم والمعرفة كما بين أن دور الفكر العربي في مسيرة الحضارة قد غمط حقه ان لم يكن قد استلب أوضاع في غمار التحولات السريعة ، التي أخفيت أو سترت فيها الكثير من الحقائق المتعلقة بالاسهام العالمي للفكر العربي والاسلامي ، فيما حققه الانسان من خطوات في شتى ميادين المعرفة .

ثم تكلم الأستاذ الدكتور محمد علي حورية ، رئيس جامعة حلب ، فاستعرض نشأة معهد التراث العلمي العربي في جامعة حلب ، لكي يربط الماضي القديم بالحاضر الجديد ، ودعا الى ضرورة تجديد الحياة العربية مع الاحتفاظ بالشخصية العربية بقيمتها ومقوماتها الأصيلة ، كما نوه بجهود الجمهورية العربية السورية الشقيقة في مجالات خدمة العلم والتعليم . كما أشاد بالتعاون العلمي بين المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، بدولة الكويت - ومعهد التراث العلمي العربي بجامعة حلب ، وهو التعاون الذي تجيء هذه الندوة ثمرة من ثماره .

ثم أعقبه الأستاذ الدكتور خالد ماغوط، مدير معهد التراث العلمي العربي بجامعة حلب، فاستعرض أهداف ومرامي الندوات العالمية الدورية، التي تعقد لدراسة تاريخ العلوم عند العرب، مؤكداً على أهمية دراسة التاريخ العلمي المجيد، لأمتنا العربية، لأننا أقدر على فهم مصادره، وتقويمها التقويم الصحيح، من آخرين قد تؤثر فيهم عوامل شتى تدفعهم إلى التقليل من أهمية تراثنا. وذكر في كلمته بعض المنجزات العلمية لمعهد التراث العلمي العربي بجامعة حلب.

ثم تلاه متحدثاً باسم المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الدكتور خالد عبد الكريم مدير معهد المخطوطات العربية، فنقل إلى المجتمعين تحيات المدير العام للمنظمة، مؤكداً على دعم المنظمة لمثل هذه اللقاءات العلمية المفيدة، ومشيداً بالدور الكبير الذي قام به المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ومعهد التراث العلمي العربي - في الإعداد لهذه الندوة وتنظيمها.

وفي ختام الجلسة الافتتاحية تحدث الدكتور عبد الله يوسف الفنيني، مستشار التراث العربي بالمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، فعبّر عن روح التعاون العلمي بين المؤسستين اللتين نبط بهما الإعداد لهذه الندوة، وكشف عن أهمية خروج الندوات العالمية لتاريخ العلوم عند العرب من المصوم إلى الخصوص. إذ اختارت لهذه الندوة الثالثة الموضوع التخصصي الأول المتعلق بعلوم النبات والري والفلاحة، في جوانبها الأصولية والتطبيقية. وعرض في كلمته جوانب من النشاط العلمي الذي يقوم به قسم التراث العربي في المجلس الوطني، في مجالات التوثيق والبحوث والنشر، وعبر عن شكر المجلس الوطني للباحثين، واللجنة التحضيرية التي تحملت عبء هذه الندوة أعداداً وتخطيطاً ومتابعة، حتى خرجت على هذا النحو.

ثم قدمت رسالة الجمعية السورية لتاريخ العلوم، التي تمتت للندوة النجاح والتوفيق، وكلفت الأستاذ الدكتور زهير البابا ليكون ممثلاً عنها في هذه الندوة.

* * *

واستقر الرأي في الجلسة الاجرائية التي عقدت بعد ذلك، على اختيار الأستاذ الدكتور محمد صفى الدين أبو العز (رئيس اللجنة التحضيرية) مقرراً عاماً للندوة، كما ووفق على البرنامج الزمني، وتوزيع البحوث المقدمة على ثماني جلسات، اختيار لكل منها رئيس ومقرر. كما شكلت لجنة لصياغة التقرير الختامي والتوصيات التي يمكن أن تستخلص مما يدور في الجلسات من نقاش وحوار.

وتم الاتفاق على تنظيم محاضرتين هامتين، في إطار الندوة تتناولان بعض نواحي التراث العلمي العربي.

وامتدت أعمال الندوة على مدى خمسة أيام متتالية، عرضت خلالها البحوث، المقدمة للندوة، وعددها ثلاثة وستون بحثاً، توزعت على توالي الجلسات، وقد اتبع في عرض بحوث موضوعات الندوة الثلاثة، منهاج يسير وفق الانتقال من الأصول العامة، إلى

الدراسة التحليلية للمخطوطات والمصادر القديمة ، الى بعض التطبيقات الاقليمية ، الى ابراز القيمة الاقتصادية ، مما يسر تناول الموضوعات المطروحة ومعالجتها في مسارات واضحة ومحددة ، وهو ما اتاح التوصل الى استخلاص الكثير من النتائج والى اقتراح عدد من التوصيات العلمية المفيدة ، كما ساعد النهج الذي اتبع في المناقشة والحوار ، على اعطاء الفرصة للمشاركين الثمانين جميعاً لاثراء البحوث المقدمة ، وتبادل الآراء ووجهات النظر حول العديد من القضايا التراثية . وقد اوضحت البحوث التي عالجت موضوعات الندوة الثلاثة أهمية الاضافات العربية في مجال علم النبات ، سواء من حيث المنهج العلمي ، او الدراسات التصنيفية ، او المقارنة . كما أكدت على الانجازات العربية في مجالي الري والفلاحة ، وهي بهذا ربطت بين معالجة تاريخ العلم العربي ، وتاريخ التكنولوجيا العربية ، وأكدت قيمة الدراسات التراثية وفائدتها وضرورة الخروج بها الى مجالات تطبيق تتواءم مع ظروفنا الحالية ، وما قد يطرا عليها من تغيير . كما بينت الكثير من بحوث الندوة أن الهدف من دراسة تاريخ علم كالنبات هو دراسة تطور النظرية العلمية ، واسهامات العرب في تأصيلها ، وليس دراسة التاريخ النباتي .

ومن خلال البحوث التي قدمت الى الندوة في جلساتها الثمان ، ومن واقع النقاش العلمي الذي دار حولها ، والتقارير التي أعدها السادة مقررؤ الجلسات ، والتوصيات التي اقترحها المشاركون - خلصت الندوة الى التوصيات التالية :

اولا - في مجال علم النبات :

- ١ - تسجيل التوزيع الجغرافي للنبات الطبيعي على ضوء ما ورد في المخطوطات والمطبوعات التي تناولته .
- ٢ - حصر أنواع النباتات غير المعروفة (التي لم تستوعبها المصنفات) في الأوساط النباتية العلمية ، والموجودة في بيئات الوطن العربي ، وتصنيفها تصنيفاً علمياً .
- ٣ - رد المسميات المستخدمة لبعض أنواع النباتات الى أصولها العربية ، واصدار قوائم بهذه التسميات ، يشترك في اعدادها متخصصون من سائر البلاد العربية .
- ٤ - حصر الأنواع النباتية المتشابهة في البلاد العربية ، والتعرف على وضعها التصنيفي ، في اطار علم النبات الحديث ، وعلى مظاهر اختلاف النطق بأسمائها رغم تشابه بيئاتها .
- ٥ - اجراء البحوث الجماعية المتشابهة عند تناول المسميات النباتية ، وتحقيق الالتحام بين علم النبات الأصولي وعلوم اللغة والجغرافيا والتاريخ والآثار ، وعدم التفرع في نحت مسميات عربية للأنواع النباتية بجهود فردية .
- ٦ - تشجيع البحوث التي تستهدف مسح الصورة التوزيعية للنبات القديم لمعرفة التفورات البيئية ، التي طرأت على الوطن العربي ، تمهيداً لاصدار أطلس نباتي عربي ، يتتبع التوزيع النباتي الجغرافي على مر العصور .

٧ - تمسيق البحوث والدراسات المتعلقة بالاستخدام النفمي للنباتات العربية ، على ضوء كتابات العلماء العرب في علوم الطب والصيدلة وبعض مجالات الصناعة بعامة والغذائية خاصة .

٨ - التوعية باصدار المعجم النباتي العربي ، لكي يكون حصيلة جهد عربي قومي ، تتضافر فيه جهود علماء متخصصين من سائر البلاد العربية .

ثانيا - في مجال الري :

١ - حصر وتحديد الاضافات العربية التي أسهم بها المهندسون العرب في تعديل وتطوير نظم الارواء ، التي كانت سائدة قبل العصر العربي ، سواء من حيث وسائل الري ، أو طرقه ، أو أساليبه الهندسية والهيدروليكية .

٢ - دراسة الآثار العربية والاسلامية المتعلقة بنظم الري ، وتشجيع المتخصصين في الآثار والتاريخ والجغرافيا وعلوم المياه على تقويم هذه النظم ، وإبراز العطاء العلمي العربي ، مع ضرورة الحفاظ على هذه الآثار في اطار مخططات التنمية العمرانية الحديثة .

٣ - تشجيع البحوث العلمية التطبيقية ، التي تتوخى الافادة من تقنيات الري القديمة ، على النحو الذي لا يحقق فقط استمرار مسيرة التطور الحضاري العربي ، بل يمكن أيضا من تطوير استخدام هذه التقنيات في وقتنا الحالي .

٤ - اجراء الدراسات والبحوث التي تعالج بالتفصيل نظم الري العربية ، وتقويمها تقويماً شمولياً ، على اعتبار أنها تمثل تلاوفاً بينياً فذاً مع ظروف الجفاف في البيئات الصحراوية .

٥ - تشجيع البحوث التي يجريها العرب أو غيرهم في مجال تتبع انتشار نظم وتقنيات الري العربية في بعض البقاع خارج الوطن العربي ، من أجل تأكيد وتأسيس الدور العربي في تحقيق الانتشار الحضاري ، سواء كانوا حاملين لهذا الدور ، أو مبدعين فيه .

٦ - إيلاء الدراسات والبحوث ، الخاصة بالأحكام والضوابط القانونية ، التي نظمتها الشريعة الاسلامية ، لضبط استخدام الماء ، وإيجاد أنسب السبل للمحافظة عليه ، والحيولة دون اهداره ، وتحقيق العدالة في توزيعه .

٧ - تكليف عدد من العلماء : الأثريين ومهندسي الري ، اعداد مخططات هندسية دقيقة ، لوسائل الري العربية القديمة وتضمينها أطلساً هندسياً للري العربي .

٨ - توصي الندوة بضرورة ترجمة البحث الخاص بالري بالتنقيط عند ابن العوام ، الى اللغتين الانجليزية والفرنسية ، ونشره في الدوريات العلمية الأجنبية ، تأكيداً لأسبقية العرب في ابتداء هذه التقنية الاروائية ، ودخفاً لأية مقولات أخرى .

ثالثاً - في مجال الفلاحة :

- ١ - تسجيل الصورة التاريخية لنظم الزراعة العربية ، وفقاً للبيئات المختلفة ، ومعرفة مدى الإضافات العربية في هذا المجال .
- ٢ - تشجيع البحوث التي تسمى للكشف عن دور العرب في نشر أساليب الزراعة والمحاصيل المختلفة ، خارج البيئات العربية ، مما يمثل إضافة عربية لمسيرة العلم وتطبيقاته .
- ٣ - دراسة الأحكام الفقهية التي طبقت في المجتمعات العربية المختلفة ، على امتداد عالم الاسلام . وتمثل أغلبها جانباً مهماً من التطبيقات العملية والعلمية الخاصة بنظم الزراعة .
- ٤ - العمل على إصدار كتاب عن التقاويم الزراعية العربية ، مع المقابلة بينها في مختلف البيئات العربية ، ومدى الاستفادة منها في الوقت الحاضر ، لما تمثله من توافق مع الظروف البيئية .
- ٥ - توجيه مزيد من الدراسات والبحوث نحو التعرف على جهود العلماء والباحثين العرب القدامى في تحليل الضوابط البيئية والانسانية المؤثرة في الانتاج الزراعي .
- ٦ - تشجيع الدراسات والبحوث التي تكشف عن الجوانب المصاحبة للزراعة انتاجاً ، ونقلًا ، وتسويقاً ، واستهلاكاً . . . الخ والتعرف على جهود الباحثين العرب الأقدمين في تناولها من أجل تجلية أنماط الاقتصاد الزراعي العربي .
- ٧ - ايلاء الدراسة المتعلقة بالنظم المربية للملكية الزراعية ، وحياسة الأرض ، عناية خاصة لما لها من ارتباط وثيق بالأوضاع الاجتماعية والاقتصادية التي كانت سائدة في عصور مضت ، ولما لها من تأثير على نظم وأنماط الحياة الحالية .
- ٨ - تشجيع الباحثين العرب على اجراء التجارب العملية التي تتوخى احياء الأساليب النافعة التي كان يتبعها العرب في تسميد التربة ، والحفاظ عليها ، ووقاية المحاصيل الزراعية ، ومكافحة آفاتهما ، وتنمية الانتاج الحيواني وتطويره .

رابعاً - توصيات عامة :

- للكتب والدراسات ، أبلغ الأثر في الوقوف على التراث العلمي العربي ، والاستفادة منه . . كما أن التعاون والتواصل في المجالات العلمية يؤصلها ويثريها . . وفي ضوء ذلك برزت هذه المجموعة من التوصيات العامة .
- ١ - ما زالت المخطوطات العلمية العربية في حاجة الى رصد شامل ، من خلال ما تضمه المكتبات في العالم ، وما نصت عليه المصادر القديمة ، وما حوته الفهارس العامة أو أشارت اليه الدوريات . وتوصي الندوة ، أن يتم ذلك ، في اطار أسلوب علمي ، تتكاتف فيه الجهود وتتضافر بحيث يتناول هذا الرصد الكتب العلمية الخالصة ، أو ما يدخل في ثنايا المخطوطات والموسوعات .

٢ - توصي الندوة بالعمل على جمع التراث العلمي العربي ، عن طريق المؤسسات العلمية والأكاديمية ، على أن تتم فهرسته وتصنيفه والتعريف به ، ويسر الانتفاع به للباحثين والدارسين .

٣ - تدعو الندوة الى صدور فهرس جامع لما تم طبعه من تراث علمي ، على أن يوجد سبيل يجمع الجهود في هذا المجال ويضمن الشمولية ، ويصون الجهود من التكرار والتبديد .

٤ - تحت الندوة المؤسسات المسؤولة عن نشر التراث ، أن تعطي الجانب العلمي حفظه من الاهتمام ، وتقوم على نشر المخطوطات المحققة في مجالات العلوم العربية .

٥ - توصي اللجنة بالاتجاه الى اعادة طبع الكتب التراثية في مجال العلوم ، وبخاصة ما هو منها في حكم النادر ، أو ما وجدت له مخطوطات جديدة ، تضيف اليه ، أو تقوم نصه .

٦ - توصي اللجنة المؤسسات العلمية والأكاديمية ، أن تهتم بمستوى التحقيق للكتب التراثية من حيث الأمانة والاتقان والمقدرة العلمية ، على أن يوازي ذلك مستوى طباعي لائق ، من حيث الحرف ، ونوع الورق ، وحسن التنظيم .

٧ - الاهتمام البالغ بفهرسة الكتب التراثية العلمية ، فهرسة تكشف عن محتواها ، وتضيء جوانبها ، وتيسر الوصول الى المعلومة في دقة ووضوح . على أن يتم الانتقال - حسب خطة مدروسة - من فهرسة كتاب واحد ، الى فهرسة شاملة - ما أمكن - لهذا التراث العلمي .

٨ - الاهتمام بالترجمة لخدمة التراث العلمي العربي ، سواء الترجمة الى العربية أو منها الى اللغات الأجنبية العية ، لتحقيق الاستفادة من جهود كبيرة أصيلة غير عربية ، وللتنويه بقيمة هذا التراث عالمياً .

٩ - حث المسؤولين عن التعليم الجامعي وما في مستواه على الاهتمام بالتراث العلمي العربي ، فتنحصر له مقررات في الكليات ذات العلاقة ، على أن يولى الأساتذة الجانب التراثي ما هو له أهل من الدراسة ، ويمرّفوا طلابهم به وبقيمته ، ويجعلوا له نصيباً من بحوثهم .

١٠ - دعوة وسائل الاعلام في الدول العربية الى الاهتمام بقضايا التراث العربي ، وإبراز الاسهامات التي أسدتها الحضارة العربية للحضارة الانسانية .

١١ - الاستفادة ، بوعي وبصيرة ، من الأساليب الحديثة كالحاسبات (الكمبيوتر) في حفظ التراث وتخزينه ، والاستفادة منه في استرجاع المعلومات ، حسب خطط مدروسة بأناء .



١٢- التواصل والتعاون من أنجح السبل في خدمة التراث العربي ، وتدعو الندوة الى :

- أ - دراسة السبل الفعالة لتحقيق هذا التواصل ، والالتزام به .
- ب - اعداد وتوزيع قوائم بأسماء المؤسسات العلمية والمهتمة بالتراث العربي .
- ج - التعريف - أولا بأول - بالجهود العلمية من دراسات ومشروعات ومطبوعات وندوات ... الخ في كل من هذه المراكز .

* * *

هذا ، وقد أجمع الحضور على توجيهه برقية شكر وامتنان لحضرة صاحب السمو أمير دولة الكويت ، لما تفضل به من كريم رعايته للندوة وعلمائها ، ولما لاقوه من الحفاوة البالغة والكرم الواسع .

كما أجمعوا على توجيهه برقية شكر وتقدير الى حضرة صاحب السمو الشيخ سعد المبد الله الصباح ولي العهد ورئيس مجلس الوزراء لما تبذله حكومة الكويت من جهود لخدمة العلم ، ولما يسرته للمشاركين في الندوة من امكانات ورعاية كريمة .

واتفقوا على توجيهه برقية شكر للاستاذ عبد العزيز حسين رئيس المجلس الوطني ووزير الدولة لشؤون مجلس الوزراء ، لاحتضانه هذه الندوة بكل ما تطلبته من تخطيط وتنظيم ، حتى استوت على النحو الذي تمت به .

واستقر الرأي على أن تمقد الندوة العالمية الرابعة لتاريخ العلوم عند العرب في موعدها الدوري ، أي بعد أربع سنوات ، حيث تمقد ان شاء الله في ١٤٠٨ للهجرة - ١٩٨٧ م . ويترك لمعهد التراث العلمي العربي التابع لجامعة حلب تحديد مكانها والموضوع الذي تتناوله .

* * *

المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق ستون عاماً في خدمة التراث العربي

بعد التطور الذي قطعته دراسة اللغة العربية والتراث العربي لدى الفرنسيين منذ عدة قرون ، برزت أهمية الاتصال اتصالاً مباشراً بالثقافة العربية ، فأنشئ معهد للدراسات العربية عام ١٩٢٢ واختيرت دمشق مقره . وكان اسمه في ذلك الحين : المعهد العلمي الفرنسي للفنون والآثار الإسلامية .

وكان اهتمامه في البداية متجهاً الى دراسة وحياء الصناعات اليدوية والى عمليات التنقيب عن الآثار والى البحث في التراث الشعبي .

وفي عام ١٩٢٨ أنشئ معهد علمي خاص بالمستعربين ما لبث أن الحق بالمعهد عام ١٩٣٥ وأصبح القسمان مؤسسة واحدة عُرِفَت آنذاك باسم المعهد العلمي الفرنسي بدمشق . وشملت أعماله مختلف جوانب الحضارة في سورية ، من آثار ترجع الى مختلف العصور وأداب ولغويات وتاريخ . ويبدو هذا التنوع في البحوث والمقالات التي نشرها المعهد والتي تناولت المدن والمساجد والعمارات والمزارات والنقوش والمسكوكات .

وفي عام ١٩٤١ عاد المعهد وحصر اهتمامه في مجال الدراسات العربية والاسلامية ، فاقتضى ذلك ادخال تعديل على اسمه حيث غدا : المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق .

وبذلك تخلى المعهد عن دراسة آثار ما قبل الاسلام للمعهد الفرنسي للآثار الذي أنشئ في بيروت وقتئذ .

ولقد قام المعهد اضافة الى بعوثه السابقة بتحقيق عدد من النصوص التاريخية التي تتضمن وصف مخططات المدن الشامية وتاريخ بلاد الشام ، كما قام بنشر النصوص وترجمة بعضها الى الفرنسية بهدف وضعها في متناول الباحثين في الغرب .

كما جرى تحقيق النصوص الأدبية ونشرها وصدرت دراسات تتناول مختلف المجالات والعصور فشملت عصر النهضة والأدب الحديث . ويعتبر هذا سابقة رائدة بالنسبة لما سار عليه المستعمرون الأوروبيون بوجه عام ؛ إذ كان اهتمام معظمهم مقتصرأ على العصر الوسيط ويتجاهل كل ما هو حديث .

ولما كانت خطة التحقيق والدراسات في المعهد تنزع منذ البدء الى الشمول والاحاطة بكل ما له صلة بالثقافة العربية - الاسلامية ، فقد شملت أعماله التيارات الفكرية ودراسات الفقه وعلم الكلام والتصوف والفلسفة ، كما شملت علوم اللسانيات والاجتماع .

وجدير بالذكر أن تخلى المعهد عن دراسة آثار ما قبل الاسلام لمعهد بيروت لا يعني تخليه عن دراسة الآثار الاسلامية التي ظل يوليها اهتمامه . فجرت بين الأعوام ١٩٧١ - ١٩٧٥ أعمال تنقيب في موقع بالس - مسكنه . ثم تشكلت عام ١٩٧٦ بعثة أثرية مشتركة بين المعهد وبين المديرية العامة للآثار والمتاحف في سورية وقامت بسلسلة من أعمال التنقيب في موقعي الرحبة والميادين ما زالت سستمة حتى الآن .

وتلبية لطلب من المديرية العامة للآثار والمتاحف شكل المعهد عام ١٩٧٩ طاقماً علمياً مهمته مسح قسم من مدينة دمشق القديمة بهدف وضع خريطة أثرية تفصيلية لها . كما يقوم هذا الطاقم الآن بترميم منزل قديم من منازل دمشق يدعى (بيت نظام) .

ومنذ تأسيسه وضع المعهد لنفسه هدفاً يطمح الى أن تبلغ دراساته وأعماله أقصى ما يمكن من الكمال وأن يحقق أكبر قدر من التعاون بين الباحثين العرب والفرنسيين وذلك بقصد الوصول الى معرفة صحيحة بجوانب ثقافة وحضارة البلاد العربية والاسلامية ثم تعريف العالم بها ، للوصول الى تفاعل مثمر بين الحضارتين العربية والأوروبية .

وجدير بالذكر أيضاً أن المعهد ينشر ما توصل اليه أعضاؤه في نشرة حولية تدعى :
النشرة السنوية للدراسات الشرقية • ولقد صدر منها حتى الآن ثلاثة وثلاثون جزءاً •
هذا بالإضافة الى مجموعة من الكتب تنشر بين حين وآخر ، تجاوز عددها حتى الآن المئة •
ويحتوي العدد الثلاثون من النشرة السنوية للدراسات الشرقية الذي صدر عام ١٩٧٧
على فهرس بالمقالات والكتب التي نشرها المعهد منذ تأسيسه •

ونذكر أن هناك الآن ستة كتب قيد الطبع ، وهي كلها كتب جديدة تتناول
موضوعات مختلفة ، أما العدد الأخير من النشرة السنوية الذي صدر مؤخراً فإنه يشتمل على
دراسات متنوعة ، نشير الى اثنتين منها : أولاها مخطوطة عربية هي عبارة عن القسم
الأخير من تاريخ ابن شداد في وصف حلب وأعمالها • والثانية مخطوطة قديمة تحتوي
على ذكر الزلازل التي أصابت سورية ولبنان خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر •
ولقد جرى تحقيق المخطوطتين على يد باحثين يعمل أحدهما في المعهد ويعمل الثاني في المجمع
العلمي العربي بدمشق • وهما تنشران لأول مرة •

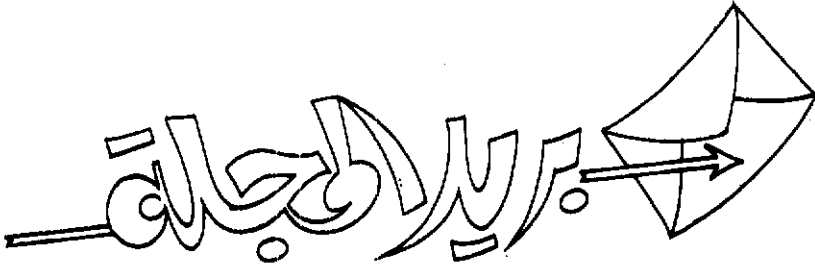
ونذكر فيما يلي بياناً بالكتب التي نشرها المعهد باللغة العربية منذ تأسيسه •

- ٢٧- محمد أسعد طلس - ثمار المقاصد في ذكر المساجد ليوسف بن عبد الهادي •
- ٢٨- ابراهيم كيلائي - أوج التحري عن حيثية أبي العلام ليوسف البديمي •
- ٢٩-٣٠-٣١- سامي الدهان - ديوان أبي فراس الحمداني (ج ١ ، ٢ ، ٣) •
- ٣٧- الشيخ عبد القادر المغربي - تانية عامر بن عامر البصري •
- ٣٨- سامي الدهان - كتاب في السياسة للوزير أبي القاسم المغربي •
- ٣٩- يوسف العث - تقييد العلم للخطيب البغدادي •
- ٤٠- صلاح الدين المنجد - كتاب وقف القاضي عثمان بن أسد بن المنجا الحنبلي •
- ٤٧- هنري لاووست وسامي الدهان - كتاب الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب البغدادي •
- ٤٨- سامي الدهان - زبدة الحلب من تاريخ حلب لابن العديم •
(ج ١ : ١ هـ - ٤٥٧ هـ) •
- ٥٠- ابراهيم الكيلاني - ثلاث رسائل لأبي حيان التوحيدي •
- ٥٤- عباس العزاوي - كتاب سمط الحقائق في عقائد الاسماعيلية لعملي بن حنظلة •
- ٥٥- جانين سورديل - طومين - كتاب الاشارات الى معرفة الزيارات للهروي •
- ٥٦- دومينيك سورديل - الأعلام العظيمة في ذكر أمراء الشام والجزيرة لعملي الدين بن شداد •
- ٥٩- سامي الدهان - زبدة الحلب من تاريخ حلب لابن العديم •
(ج ٢ : ٤٥٨ هـ - ٥٦٩ هـ) •



- ٦١- شارل بلا - كتاب التربيح والتسويق للجاحظ .
- ٦٢- عارف تامر - رسالة اسماعيلية واحدة القصيدة الصورية لمحمد بن علي بن حسن السوري .
- ٦٣- سامي الدهان - الأعلام الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة لابن شداد .
- ٦٨- محمد وحيد ميرزا - كتاب الاقتصاد للقاضي النعمان بن محمد المغربي .
- ٧٠- هنري لاووست - كتاب الشرح والابانة على أصول السنة والديانة لابن بطة المكبري.
- ٧٧- سامي الدهان - الأعلام الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة لابن شداد - تاريخ لبنان والاردن وفلسطين .
- ٨٠- موفق الدين بن قدامة المقدسي - كتاب التواوين - عني بنشره جورج المقدسي .
- ٨٢- أرطاميدورس الأفسسي - كتابات تعبير الرؤيا ، نقله من اليونانية الى العربية حنين ابن اسحاق - عني بنشره وتحقيقه توفيق فهد .
- ٨٣- أبو الحسين محمد بن علي بن العلي بن العلي البصري - كتاب المعتمد في أصول الفقه ، اعتنى بتهديبه وتحقيقه محمد حميد الله .
- ٩٠- أنطوان بودولا موت - ذكر فضيلة الرمي وأوصافه .
- ٩١- سامي الدهان - زبدة الحلب من تاريخ حلب لابن المديم (ج ٣ : ٥٦٩ هـ - ٦٤١ هـ) .
- ٩٣- عمر السعيدني - كتاب الميرون والحدائق في أخبار الحقائق (ج ١) .
- ٩٤- عمر سعيدي - كتاب الميرون والحدائق في أخبار الحقائق (ج ٢) .
- ٩٨- سوبلة - تالي كتاب وفيات الأعيان لابن الصقاعي .
- ١٠١- عدنان درويش - تاريخ ابن قاضي شعبة .
- ومما يستحق التنويه أن المهد يضم مكتبة تحتوي على ما يزيد على /٣٥٠٠٠/ مصنف و /٣٠٠/ دورية في اللغة العربية ولغات أوروبية وشرقية متعددة . ويعد بمض ما تضمه هذه المكتبة من الكتب والدوريات نادر الوجود في العالم .





السيد رئيس تحرير مجلة التراث العربي - دمشق

أطيب التحية •

وأبدأ فاشكر لكم جهودكم الموفقة في خدمة التراث ، وأرجو لكم اطراد التوفيق والنجاح .
لاح لي ، وأنا أطلع العدد المزدوج (١١ - ١٢) من مجلة التراث العربي أن أعقب
بكلمة صغيرة على خبر نشر في العدد المذكور :

- ذكر السيد مروان عطية (ص ٣٠٤) أن مجلة التراث أشارت في عددها العاشر
(ص ٢٣٠) الى كتاب (شعر ابن ميادة) الذي أصدره مجمع اللغة العربية بدمشق .
ثم أضاف : « وحيداً لو ذكر أن شعره قد قام بجمعه وطبعه طبعة سابقة في الموصل الأستاذ
محمد نايف الدليمي ، وطبعه في مطبعة الجمهور بالموصل عام ١٩٧٠ م ، في ١٧٤ صفحة ،
فكان الدليمي السابق المتقدم الرائد » .

- وقد نشر مثل ذلك في نشرة أخبار التراث العربي التي يصدرها معهد المخطوطات
العربية بالكويت (العدد السابع ، ص ٢٩) .

★ ★ ★

حمدت' للمجلتين المذكورتين أنفساً ما أشارتا اليه ، ذلك بأن أول واجبات الباحث
والمحقق والدارس أن يمرض ما قام به سابقوه ، ليضم الى جهودهم شيئاً جديداً ، ولا يجوز
أن تنفل جهود الآخرين ونفطهم حقوقهم ونطمس أعمالهم ، فذلك باب من أبواب الجهل
والسفه . ولكنني خشيت أن يتبادر الى ذهن القارئ المتعجل من مثل هذا التعليق أن مجمع
اللغة العربية الذي نشر الكتاب قد سها عن الإشارة الى ذلك ، على حين قد أوضح ذلك
وبيّنه في مطلع الكتاب . قال :

• كان ديوان ابن ميادة (الرماح بن ابراهيم المرمي) من الدواوين التي عدت عليها يد الزمان فاضاعتها ، وقد تضاعف الأمل في العثور عليه ، ولم يبق أمام الباحثين الا أن يجمعوا أسماءه المتناثرة في بطون الكتب ، حتى تُسعد الأيام في الظفر بنسخة منه .

ولعل أول من تصدى لجمع أَسْماء ابن ميادة في العصر الحاضر الأستاذ محمد نايف الدليمي . وصدر كتابه (شعر ابن ميادة) عام ١٩٧٠ م (مطبعة الجمهور - الموصل) ، فكان له فضل المتقدم الرائد . ثم قام الأستاذ حنا جميل حداد بجمع ثان لشعر ابن ميادة أفاد فيه من الجمع الأول ليضيف اليه جديداً وتجويداً « . » .

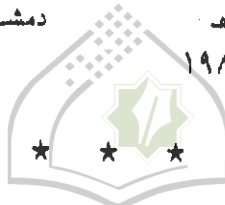
— كنت أتمنى أن يتضمن التمليقان المذكوران الإشارة الى أن مجمع اللغة العربية قد ذكر الجمع الأول الذي قام به الأستاذ الدليمي ، وأنما قام به الأستاذ حنا هو الجمع الثاني ، لنأمن أن يهم قارئ ، أو يؤتى من سوء فهم العبارة .

أعود فأقدم لكم التهنية لما تبدلون حتى تبدو مجلة التراث العربي في حلتها القشبية . والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

الرابع من محرم ١٤٠٤ هـ
العاشر من تشرين الأول ١٩٨٣

دمشق

الدكتور شاكر الفحام



حول تفسير بيت

في عدد (التراث) المزدوج ١٢ و ١١ كلمة وردت في (بريد المجلة) لفتت انتباهي واستوقفتني طويلاً . لفتت انتباهي لأن كاتبها أخي الأستاذ (عبد المعين الملوحي) ، وأنا أعرف الجد والعصاف في كل ما يكتبه . واستوقفتني لافصاحتها عن خلة طيبة مما خبرته من خلاله ، تلك هي اعترافه بالخطأ ، إذا وقع فيه ، ورجوعه عنه الى الصواب حين يبدو له وجهه المبين .

وإذ أن لهذه الكلمة قصة ، لي فيها رأي — كقارئ — ، فقد كان لا بد لي من تلخيصها ليكون قارئ كلمتي هذه على بينة مما أقول :

في العدد السابع من المجلة نشر أخي الأستاذ عبد المعين شرحاً لمجموعة ضخمة من الأبيات تعرف باسم (نظم اللآل في الحكم والأمثال) كان بينها البيت التالي :

وجدت أقل الناس عقلاً إذا انتشى اشفهمو عقلاً إذا كان صاحياً

والبيت غفل غير معزو الى قائل ولا مردود الى زمن ، شأن الأبيات المشروحة كلها . فقال في تفسيره :

« أقل الناس عقلاً إذا سكر ، أكثرهم عقلاً إذا صعا » .

ويصدر العدد التاسع من المجلة ، فإذافيه رسالة من المهندس السيد (نزار السباعي) المقيم في (دبي - الامارات العربية) يقول فيها : انه يحفظ لأبي نواس ، من ديوانه ، ثلاثة الأبيات التالية :

أرى الخمر تربى في العقول فتنتضي كوامن أخلاق تثير الدواهيما
تزيد سفيه القوم فضل سفاهة وتترك أخلاق الكرام كما هيما
وجدت أقل الناس عقلاً إذا انتشى أقلهمو عقلاً إذا كان صاحيما

ويقارن البيت الثالث بالبيت الذي شرحه الأستاذ الملوحي ، فيجد اختلافاً في المعنى مع تغيير كلمة واحدة هي (أشفهم بأقلهم) . فيحاول أن يدفع عن أبي نواس - وهو ما هو - تهمة سرقة البيت بكامله مع تغيير كلمة واحدة ، ويقرر (أن المعنى في بيت النواسي أشرف من المعنى الذي ساقه بيت المجلة) وأن أبياته الثلاثة هذه تفيد (أن الخمر تزيد في العقل كما تزيد في السفه فهي - محرضة) ثم يسأل الأستاذ الملوحي (أن يوضح هذا الأمر ويرجح إحدى الروايتين) مع اعتقاده (أن الخمر ، على خلاف الروايتين ، تفتال العقل وتزيد في السفه) .

فيكون جواب أخي (أبي منقذ) تلك الكلمة ، في العدد المزدوج ، التي لفتت انتباهي واستوقفتني ، وفيها يقر بأنه أخطأ في تفسير البيت - بعد أن وجد الأبيات التي أوردها السيد نزار ، بنصها الكامل في ديوان أبي نواس - ويقول : ان الذي أدخل عليه الوهم في ذلك التفسير كون مادة (شف) من الأضداد ، فهي تفيد الزيادة والنقصان . ويستشهد على ذلك بما ورد حولها في معجمي (القاموس المحيط) و (لسان العرب) .

وأنا أحب أن أضع خطأ تحت الفقرتين الأخيرتين مما نقله عن (لسان العرب) :

١ - فلان أشف من فلان أي أكبر منه قليلاً .

٢ - أشف عليه فضله في الحسن وفاقه .

تلك هي القصة واليك رأيي فيها - كقارئ - :

أولاً - ان أخي (أبا منقذ) لم يكن مخطئاً في تفسيره للبيت الوارد في (نظم اللال ٠٠) . ذلك أن البيت (غفل) كما أسلفت ، وأن الرأي الأكثر شيوعاً في الخمرة أنها تؤثر في العقل فتفسده أو - فتتاله - كما يقول الأخ نزار ، أو هي - تنطيه - كما تقول مججمات اللغة . فكان طبعياً أن يختار معنى الزيادة والاكثر ، من بين معاني مادة (شف) المتضادة ، وكيف لا يفعل وبين يديه الفقرتان اللتان وضعت تحتها خطأ فيما قدمت ، وأولاهما تقول صراحة ان صيغة (أشف) التفضيلية تفيد الزيادة - ولو قليلاً - ، وان الفعل (أشف) يفيد الفضل والتفوق في الحسن ؟؟ .

ثانياً - ان اتهام النواسي بالسرقة هنا غير وارد - على الرغم مما هو مشهور عنه من سلوه ، جهاراً نهاراً وعلائية على معاصريه من الشعراء ، ولا سيما

ما يتعلق منها بالخمرة - ، فالبيت الوارد في ديوانه هو له ختماً لانسجامه التام مع البيتين المتقدمين عليه .

ثالثاً - يبقى السؤال عن البيت الوارد في المجلة ، المطابق للبيت الثالث من أبيات أبي نواس خلا كلمة واحدة ، ما شأنه؟ أم رواية ثانية لبيت النواصي أم هو مسروق منه ؟؟ قد يقال شيء من هذا القبيل ، ولكنني أرجح ، بل أجزم ، أنه يدخل في صميم (باب النقائض) . فأبيات أبي نواس الثلاثة تفيد أن الخمرة لا تؤثر في عقل شاربها وإنما هي مجرد (كاشف) لأخلاقه . أنها (تنتضي كوامن الأخلاق) أي تستلها كما يستل السيف من غمده ، وحين تكون تلك الأخلاق (سفهية) فإن كشفها يفضحها إذ يبدي (كوامنها) الغبيطة المستورة فيزيد في (سفاهتها) أما الأخلاق الكريمة - وهذه ليس فيها خبي ومستور ، على الأعم الأغلب - فإن الخمرة لا تؤثر فيها إطلاقاً بل (تتركها كما هي) دون زيادة ولا نقصان .

ذلك هو رأي النواصي في تأثير الخمرة وإن له أبياتاً غير هذه تحمل نفس الفكرة . ولعل (عنتره) يشاركه هذا الرأي حين يتحدث عن (شربه) و (صحوه) في مملقته الشهيرة .

غير أن هناك ناساً آخرين يرون الرأي الأكثر شهرة ، وهو أن الخمرة (تفتال) العقل وتفسده ، وكأنني بواحد من هؤلاء أراد أن يرد على النواصي رايه - أن ينقضه - فاختار أقرب طريق إلى ذلك إذ أخذ بيته كاملاً ووضع فيه كلمة (اشفهم) أي أكبرهم أو أفضلهم مكان كلمة (أقلهم) فمكس المنى أو نقضه وهذا كل قصده .

هذا هو رأيي في هذه القصة - كقاريء - وما ادعي له العصمة من الخطأ ، فإنها مما استأثر به ذو الجلال والكمال .

حمص : رضا صافي

تصحيح

لا شيء أصعب على المبين من أن يجد خطأ مطبعياً يمتور ما يكتب ، إذ كان كل ما يكتب يصدر عن معين قلبه الشر . وقد أرسل اليينا الأديب الكبير الأستاذ رضا صافي ينوه بدقة الطبع على وجه الموم ولكنه أشار إلى ثلاثة أخطاء مطبعية تسلفت إلى مسرحيته المنشورة في العدد السابق هي :

سطر	صفحة	خطأ	تصحيح
٦	٢٩١	عبسا	عبس
١١	٢٩٢	لا تخشى	لا تغش
٢٥	٢٩٨	يا امراه	يا امرأة هم



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی